

مَجَلَّة

الإسلام والمعايير



العدد الثامن والخمسون

السنة الخامسة عشر

ربيع ثان - جمادى أول - جمادى ثان ١٤١١ هـ - نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٠ يناير ١٩٩١ م

في هذا العدد

- السُّنة مصدرٌ للنَّشْرِ، ومنهج الاحتجاج بها
- فلسفة الإسلامية ... بأي معنى؟
- أخلافة الفكرية والفكرية والتشريعية والاجتماعية لاستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية .
- الإنشقاق العقائدي .

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

٨٩ سطور

* أسس المعهد العالمى للفكر الإسلامى عام (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) للعمل من أجل تجنيد جهود العلماء والمثقفين المسلمين لإعادة صياغة مناهج الفكر الإسلامى المعاصر فى مجال العلوم والدراسات الإنسانية والاجتماعية ، ليعمل على استعادة الأمة لعافيتها ودورها الحضارى الخير الرائد ، مهتدية برسالتها الإسلامية الخالدة .

* ويعمل المعهد لتحقيق هذه الغاية على تجنيد العلماء ، وعقد المؤتمرات العلمية والحلقات الدراسية ، كما يقوم بنشر الدراسات والأبحاث ، ويسعى إلى إنجاز الكتب المنهجية والجامعية .

* ولإنجاح هذه الجهود فإن المعهد يعمل على استكمال أدوات البحث والنظر العلمى الأصيل المستقل ، بتقديم رؤية شاملة موضوعية حضارية للمثقف المسلم ، من خلال تقديم خلاصات الفكر الغربى المعاصر ، وخلاصات التراث الإسلامى الأصيل الذى أنتجه العقول المسلمة فى عصور التقدم والازدهار .

* ويعمل المعهد على تربية « الكوادر » العلمية الإسلامية فى مجال إسلامية المعرفة ، وتطوير العلوم الاجتماعية الإسلامية ، بتقديم القروض والمساعدات الدراسية وتوجيه رسائل الدراسات العليا لخدمة قضايا الأمة ، والمعرفة الإسلامية ، وتوفير وسائل الرعاية العلمية الإسلامية لطلاب الدراسات العليا .

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. BOX 669 - 555 Grove Street, Herndon, VA 22070 - U.S.A.
Tel: (703) 471-1133
Telex: 901153 IIIT WASH
Facsimile (703) 471-1211

إهداء ٢٠٠٥

أ.د. / محمد عثمان نجاتي

القاهرة

المُسْلِمُ المعاصر

مجلة فضلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن :
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة عشرة
العدد الثامن والخمسون



دوريات إهداء

ربيع ثان ١٤١١ هـ
جمادى أول
جمادى ثان

صاحب الامتياز :
ورئيس التحرير المسئول :
الدكتور جمال الدين عطية

نوفمبر ١٩٩٠ م
ديسمبر
يناير ١٩٩١ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(*)

مَجْلِسُ الْأُمْنَاءِ

- | | |
|----------------------------|---------------------|
| ١. جمال الدين عطية | ١. محيى الدين عطية |
| ١. د. طه جابر العلوانى | ١. د. يوسف القرضاوى |
| ١. د. محمد نجاة الله صديقى | |

(*)

مِيشَارُوتُ التَّحْرِيرِ

- | | |
|------------------------|----------------------------|
| ١. خالد إسحق | ١. فهدى هويدى |
| ١. خرم مراد | ١. د. مالك بدرى |
| ١. نرغول مرغاب النجار | ١. د. محسن عبد الحميد |
| ١. عبد الحليم فحل احمد | ١. محمد برلىش |
| ١. عبد الحميد بوسليمان | ١. د. محمل عبد الستار نصير |
| ١. د. عماد الدين خليل | ١. د. محمل عثمان بخاتى |
| ١. عمر عبيد حسنه | ١. د. محمد عمارة |
| ١. عوض محمل عوض | ١. د. محمل فتحى عثمان |
| | ١. د. مقداد يالجز |

قواعد النشر في المجلة

- ١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هي « المعاصرة » ، وهي ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة
- ٢ - تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .
- ٣ - تهتم المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب في باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التي تنشر في المجلة أو في غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب في باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعي للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .
- ٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين .
- ٥ - كما تنشر المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .
- ٦ - الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .
- ٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .
- ٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .
- ٩ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر

المحتويات

● كلمة التحرير

الاسلاميون والتغيرات السائدة في المجتمعات الاشتراكية أ . محمد سيد حسنى ٧

● أبحاث :

السنة مصدراً للتشريع ، ومنهج الاحتجاج بها د . محمد سعيد رمضان البوطى ١١
فلسفة اسلامية .. بأى معنى ؟؟ أ . عبد الحميد يويو ٣٧
الخلفية الفكرية والتشريعية والاجتماعية
لاستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية د . محمد كمال الدين امام ٥٥
الانبثاق العقيدى د . عماد الدين خليل ٨١

● محاضرات :

سيمار فلسفة الفن في الإسلام أ . د . جمال الدين عطية ٩٥

● نقد كتب :

وسائل التربية عند الأخوان المسلمين للدكتور
على عبد الحليم محمود أ . د . محمد قدرى لطفى ١٢١

● رسائل :

البيرونى ومناهج البحث في الدراسات الطبيعية والرياضية عرض / د . محمد على محمد الجندي ١٣٧
الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم عرض أ . د . أحمد فؤاد باشا ١٤١

● مؤتمرات :

ملتقى الأسرة المسلمة وتحديات العصر - قسنطينة - الجزائر ١٤٧
ندوة نحو موسوعة شاملة للحديث النبوى - قطر ١٤٩
ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى - قسنطينة - الجزائر ١٥٧

● التعريف بالتراث :

كتاب التعريفات للجرجاني ... الشيخ بدر القاسمى ١٦٣
أبجد العلوم (الوشى المرقوم فى أحوال العلوم) الشيخ بدر القاسمى ١٦٩
مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم د . هاشم الهنداوى ١٧٣

● دليل الاطروحات المقترحة :

١٨١

● النشرة المكتبية - وراقيات

دليل الباحث في المرأة والاسرة في الإسلام (٦) أ. عبد الجبار الرفاعي ١٩٣





كلمة الحرية



الإسلاميون والتغيرات التجارية في المجتمعات الاشتراكية

أ . محمد سيد حسنى *

الأحداث ومحاولة الاستفادة منها .

وكان ردّ الفعل في جملة « ألم نقل لكم إن أى فكر أرضى سوف يقود البشر إلى الهلاك فلا مفر - إذاً - من اعتماد الإسلام كمشروع حضارى لكل من يريد أن يسعد فرداً كان أو مجتمعاً »

وكأنى بهؤلاء الإسلاميين يريحون أنفسهم من عناء بذل الجهد في سبيل تقديم مشروع إسلامى يقنعون به الآخرين ليسيروا معهم نحو تحقيقه في دنيا الواقع .. كأنى بهم يريحون أنفسهم من هذا العناء معتمدين على ما يصيب الاشتراكية أو الرأسمالية من أزمة أو فشل .

وكان ينبغى أن نقف مع ما يدور حولنا وقفة أكثر عمقاً وأن نحاول تحديد أسباب هذا الفشل - أو الأزمة كما يخففها البعض - لعلنا نخرج بما يفيدنا ، بل ولعلنا نجد بعض العوامل المشتركة وإن اختلفت المنطلقات اختلافاً جذرياً .

ردود فعل كثيرة من الإسلاميين للأحداث تصيبني - كرجل ينتمى إلى نفس التيار ويقف معهم في نفس الخندق - بشيء من التشاؤم وتؤكد أن العقلية الإسلامية لم تصل بعد إلى النضج الذى يؤهلها لقيادة دفعة الأمور وللخروج بالأمة من أزمتها ، وأنها - أى العقلية المسلمة - لم تسترد ذلك التوهج الذى ميزها في مرحلة نضجها وعطائها .

آخر تلك الأحداث التى لم نحسن - حتى الآن - تقييمها والاستفادة منها ما يحدث الآن في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتى مما أسماه البعض زلزالاً وقد يكون أكثر من ذلك إذ أن آثاره ستكون من القوة وسعة التأثير أكثر وأعظم مما يمكن أن يحدثه زلزال في عالم المحسوسات .

وكان موقف معظم الكتاب الإسلاميين من هذه الأحداث بحيث يستحق أن نقف معه : فهو أئسم في أغلبه بدرجة من الشماتة والتشفى حالت دون تحليل

(١)

وأول هذه الأسباب وأهمها لنا :
موقف الفكر الماركسي على مستوى
التنظيم أو التطبيق - من الديمقراطية وحرية
الرأى والتعدد فى الرؤية داخل المجتمع
الواحد .

ولا شك أن هذا - باعتراف
الماركسيين - من الأخطاء الكبيرة التى
وقعت فيها المجتمعات الاشتراكية .

ولا شك أن هذا أيضاً يصيب الكثير
من المتحمسين للحل الإسلامى والكثير من
الجماعات الإسلامية الموجودة على
الساحة .

فلا تزال الديمقراطية فى نظر كثير من
الإسلاميين بدعة غريبة لا شأن لنا بها .
والشورى تكاد تفرغ من محتواها بعد
القول بعدم إلزامها للمستشير . والحزبية
رجس من عمل الشيطان ومدعاة للتفرق
والتشتت داخل الأمة التى لا ينبغى أو
يوجد بها سوى حزب واحد هو « حزب
الله » ومن خرج عليه انضم - شاء أو
لم يشأ إلى « حزب الشيطان » .

هذه الآراء لا تزال تمثل قناعات بعض
الجماعات الإسلامية وإن كانت هناك
أصوات عاقلة ومنفتحة إلا أنها لا تزال لا
تمثل فى الغالب سوى الأفراد القلائل الذين
يطلقونها .

على الإسلاميين - إذاً - أن يستفيدوا
من هذا الدرس ويستوعبوه والسعيد من
اتعظ بغيره .

(٢)

السبب الثانى الذى أدى بالماركسية -
نظرية وتطبيقاً - إلى ما نراه هو ذلك
السور الحديدى الذى صنعه الرفاق حول
كل بلد يحكمونها فأصبح الفرد يعيش
منعزلاً عما يدور حوله - أو هكذا
توهموا - وظن القوم أن فى هذا حماية
لعقول مواطنيهم من التأثير بأى غزو فكرى
يأتى من هنا أو من هناك .

وكثير من الإسلاميين وقعوا فى نفس
الداء فتقوقعوا على أنفسهم ولم يحسنوا
التعامل مع الآخر سواء كان هذا الآخر
إسلامياً أو غير إسلامياً .

وتحت مقولة « الغزو الفكرى » أصبح
كل وارد هو غزو فكرى يجب أن نحصى
عقول شبابنا من معرفته والتأثر به ، وكأن
الأفراد مصابون بالإيدز الفكرى الذى
يجعلهم عاجزين عن مقاومة أى فكر
يطلعون عليه ويتعاملون معه . هذا مع أن
المسلمين الأوائل انفتحوا على الثقافات
الأخرى وراحوا يقرأون ويستوعبون
ويترجمون ثم انتقلوا إلى التحليل والنقد .

ولآ فمن أين جاءتنا فلسفات الرومان
واليونان وهندسة إقليدس وفيثاغورث
وطب جالينوس وأدب الفرس .

ولم نسمع من علمائنا الأوائل من حرم
الانفتاح على الثقافات الأخرى بحجة
الحفاظة على الشخصية المسلمة - اللهم إلا
أصواتاً قليلة - بل قرأنا للغزالي « تهافت
الفلاسفة » ولابن تيمية « الرد على
المنطقيين » ولابن حزم مجادلته الرائعة مع
اليهود والنصارى .

أما ذلك الانغلاق الذى نراه اليوم فهو وليد عصور تخلف وجمود فكرى كان يجب علينا أن نحاربه لا أن نعتبره جزءاً غالياً من تراثنا .

(٣)

من أهم أسباب فشل الماركسية كذلك ، الجمود الشديد الذى تعامل به الماركسيون مع مقولات ماركس وإنجلز ولينين وكأنها مقولات خالدة لا يجوز التعرض لها بالنقد مما أوقف المجتمعات عن التطور الفكرى المطلوب ولن يستطيع بشر أيّاً كانت عبقريته أن يضع قوالب فكرية لا تتأثر بعامل الزمن .

وهذا الداء نفسه أصاب كثيراً من الجماعات الإسلامية الموجودة على الساحة فأصبح التعامل مع فكر منظريهم وقادتهم تعامل الآخذ والحافظ لا تعامل المحلل والناقد .

فلم يعد أمراً مقبولاً أن تنقد مقولة لحسن البنا أو أخرى لسيد قطب أو ثالثة لابن تيمية أو رابعة للمودودى وكأن هؤلاء قد أحاطتهم العصمة الإلهية فلم يخطئوا قط .

وكى لا يساء الفهم فنحن هنا لانقارن بين فكر بشرى - هو الفكر الاشتراكى . وفكر إلهى - هو الفكر الإسلامى - لا ، ولكننا نتكلم عن فكر البشر الذين فهموا الإسلام وخرجوا بقناعات معينة قابلة للصواب والخطأ أما الإسلام كثواب وقطعيات فحاشانا أن نقرب منه سوى اقتراب المؤمن به المسلم بمقولاته .

(٤)

سبب رابع أو خطأ رابع وقع فيه الرفاق فى المجتمعات الاشتراكية : وهو ذلك الرفض المطلق للتعدد الذى لم يقتصر على تعدد الأحزاب وإنما امتد إلى تعدد الاجتهادات والآراء ، وليس خافياً الاضطهاد الشديد الذى لاقاه كثير من المفكرين والمثقفين فى روسيا بسبب آرائهم التى تعارضت مع ما تراه السلطة الحاكمة أو الحزب الحاكم .

ومع الفارق فى القياس ، إلا أن كثيراً من الجماعات الإسلامية افتقدت داخلها ذلك التعدد وقلما نسمع أو نقرأ آراء مختلفة لأتباع تيار واحد . ونظرة إلى المجلات أو الصحف المعبرة عن هذه الجماعات أو التيارات الإسلامية تثبت لك إلى حد كبير ما نقوله ، إلا أن يكون هذا رأى الآخر داخل الجماعة الواحدة غير مسموح بإعلانه وهذا فى ذاته مرض خطير لأن الحوار العلنى الحر هو الذى يثرى الساحة بالأفكار البناءة وأصحاب الفكر القوى المستنير يعتبرون تعدد الآراء داخل تياراتهم دليل صحة وقوة لا دليل ضعف ومرض .

هذه بعض ملاحظات خرجت بها بعدما رأيت ردود فعل الإسلاميين للمتغيرات الحادثة بالعالم الاشتراكى بلغت حداً من السذاجة يستحق التنبيه ، والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل .



وقف المستشار الدكتور / محمد شوقي الفنجري

لصالح جائزة ومنح المستشار

عبد الحليم محمود الجندي لخدمة الدعوة والفقه الإسلامى

ناظر الوقف : المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة

بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير بالقاهرة

هاتف : ٣٥٦٢٥٧٢/٣٥٤٤٥٩٥

قررت لجنة وقف المستشار الدكتور / محمد شوقي الفنجري لصالح جائزة المستشار عبد الحليم محمود الجندي لخدمة الدعوة والفقه الإسلامى ، منح جائزة هذا العام ١٩٩٠ على الوجه التالى :

١ - الجائزة الخاصة لأحسن بحث فى موضوع « الحكم الشرعى للمعاملات المالية والمصرفية المستحدثة » للأستاذ الدكتور/ محمد الشحات الجندي وكيل كلية حقوق جامعة طنطا بواقع ١٠٠٠ جنيه (ألف جنيه مصرى) .

٢ - الجائزة الخاصة لأحسن بحث فى موضوع « معالم المشروع الحضارى الإسلامى » للمهندس/ عبد الحفيظ حامد حبيب مدير إدارة التحليلات بوزارة الزراعة بواقع ١٠٠٠ جنيه (ألف جنيه مصرى) .

٣ - الجائزة الخاصة لأحسن بحث فى موضوع « معالجة الانقسام بين توجيهاات العقيدة الإسلامية وواقع المسلمين » للأستاذ/ حمدى أحمد محمود العضو بهيئة قضايا الدولة بواقع ١٠٠٠ جنيه (ألف جنيه مصرى) .

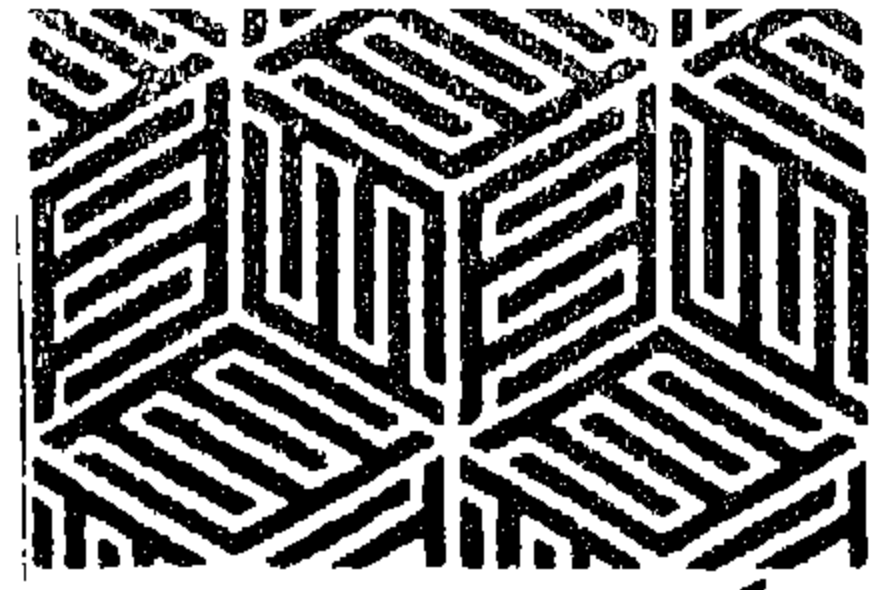
٤ - الجائزة الخاصة لأحسن بحث فى موضوع « أعمال الحدود الشرعية فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة » للسيد/ محمد عبد اللطيف عيد الطالب بالأزهر الشريف بواقع ١٠٠٠ جنيه (ألف جنيه مصرى) .

وقد قررت اللجنة أن تكون مسابقة العام القادم سنة ١٩٩١ فى أحد الموضوعين الآتيين :

١ - القيم الإسلامية وكيفية أعمالها لنجاح المؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية والتربوية ... وغيرها ، وجائزتها ٢٥٠٠ جنيه (ألفى وخمسمائة جنيه مصرى) .

٢ - منهج الإسلام لبناء الإنسان وكيفية تحقيقه لدى المسلم المعاصر من الطفولة إلى الشيخوخة ، وجائزتها ٢٥٠٠ جنيه (ألفى وخمسمائة جنيه مصرى) .

ويشترط فى البحث أن يكون متميزا ويتضمن اجتهادات وإضافات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين ، وأن يقدم إلى ناظر الوقف السيد المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير بالقاهرة ، وذلك من ثلاث نسخ ، وبما لا يقل عن مائة صفحة ، وفى ميعاد لا يتجاوز منتصف شهر مايو سنة ١٩٩١ .



أبحاث



السنة مصدر التشريع ومنهج الاحتجاج بها

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

في إطار فعاليات الدورة ٥ السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة ، التي عقدت ضمن المؤتمر السابع للمجمع الملكي لبحرث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن : في ذى القعدة ١٤٠٩ / يوليو ١٩٨٩ ، قدم د . محمد سعيد رمضان البوطي .. هذا البحث المهم عن السنة مصدراً للتشريع ، ومنهج الاحتجاج بها ، .. حرص خلاله على بيان المعال الخاصة بالوحي والسنة ، والحجبة . كما قسم فيه تصرفات النبي ﷺ وحدد أنواع السنة ومنهج الاحتجاج بها ..

٣ - تقسيم تصرفات النبي عليه الصلاة والسلام وتصنيفها : ويتناول هذا التقييم بيان التصرفات التالية وشرحها :
أ (التصرفات الجبّلية ..

ب (التصرفات التي ثبت بالدليل الصحيح أنها من خصوصياته عليه الصلاة والسلام .

ج (التصرفات الصادرة عنه بوصف كونه رئيس دولة .

د (التصرفات التي تصدر عنه بوصف كونه قاضيا بين الناس ..

هـ (التصرفات التي تصدر عنه بوصف كونه نبيا يبلغ الوحي عن الله .

٤ - منهج الاحتجاج بالسنة على ضوء

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد ، فسيشير هذا البحث - بعون الله - وفق الخطة التالية :

١ - مدخل : ويتضمن بيان معنى الوحي ، ودوره الذي لا بد منه في تكميل عملية المعرفة ، كما يقوم الضياء بدوره الذي لا بد منه في تكميل عملية الابصار .

٢ - السنة وحجيتها : ويتضمن بيان معنى السنة ، وبيان أنّ حجيتها ظلّ لحجية القرآن ، مع مناقشة الشبهات التي قد تحوم حول هذه الحقيقة .

المدخل

من المعلوم أن السنة النبوية إنما تستقي أهميتها وتأخذ سلطتها من كونها وحيا ، وإن كان غير متلو ، أنزل على رسول الله ﷺ ومن ثم فهي القرآن الكريم يصدران عن مشكاة واحدة ، هي الوحي .

فما هو الوحي ؟

لن نحمل أنفسنا - ونحن بصدد الإجابة على هذا السؤال - على فتح ملف الحديث في الوحي - تحليله باعتباره ظاهرة ، وعرض مذاهب الباحثين الغربيين فيه ، ومناقشة هذه المذاهب . فإن هذا كله يقصينا عن دائرة بحثنا ، ويحيل مدخلنا هذا له إلى موضوع مستقل برأسه .

ولكننا نكتفي بمحصول ذلك كله ، وهو التعريف الذي لا بديل عنه ولا مناص منه ، على ضوء الأحداث والوثائق المعتمدة في حياة محمد ﷺ ، هذا التعريف هو : « تلقي النبي ﷺ لحقيقة إخبارية أو إنشائية ، خارجة عن كيانه ، وليس له من سبيل إلى دفعها عنه أو جلبها إليه »^(١) .

الوحي حقيقة كلية :

أجل ، فإن التعريف الذي ذكرناه ، يؤكد أن الوحي معنى كلي يتمثل في حقيقة واحدة لا تقبل أي تجزؤ انفصالي ، هي مجموع القرآن الكريم والسنة . كل ما في الأمر أن أحدهما ، وهو القرآن الكريم ، وحي متلو أفرغ في قوالب لفظية من لدن مصدر الوحي ذاته ، وأن الثاني ، وهو

هذه الأنواع : وفيه بوضوح أن النوعين الأول والثاني ، لا ينطويان على أي دلالة تشريعية للناس .. أما الثالث والرابع فمصدر تشريعي طبق منهج خاص لفصل القول فيه .. وأما الخامس فتقوم حججته على وجوب اتباعه بشكل حرفي ودائم على أساس من قواعد تفسير النصوص .

٥ - أنواع السنة من حيث درجة القوة أو الضعف فيها : ويتضمن بيان الحديث المتواتر ، والآحاد بأنواعه المختلفة .

٦ - منهج الاحتجاج بالسنة على ضوء هذه الأنواع : ويتضمن بيان أن المبادئ الاعتقادية التي يكفر جاحدها ، هي التي تستند إلى الخبر المتواتر ، وأن الأحكام العملية يكفي لثبوت وجوب العمل بها ، الخبر الآحاد إن توافرت فيه شروط الصحة .. كما يتضمن بيان أن التكليف يتجه إلى إعمال الفكر والنظر ، لا إلى النتائج الاعتقادية التي لا خيار للإنسان فيها ، مع مناقشة القول الشائع : « حرية الاعتقاد » .

٧ - اجتهاد رسول الله .. وموقعه من السنة : هل لرسول الله ﷺ أن يجتهد ؟ .. وإذا كان له ذلك فهل تدخل تصرفاته الاجتهادية في معنى السنة ؟ .. وإذا اجتهد فهل يمكن أن يخطئ في اجتهاده ؟ وهل تؤثر ذلك - على القول به - في عصمته ﷺ ؟ ويتضمن هذا البند جوابا مفصلا عن ذلك كله .

السنة ، وحي غير متلو أبرزه رسول الله الى الناس بألفاظ من عنده .

ومن ثم فإن أي محاولة استغناء بأحدهما عن الثاني ، أو اصطناع ترجيح وأفضلية ذاتية لواحد منهما على الآخر ، لا تعدو أن تكون عملية عبث وتشوية تلحق كلا منهما .

الوحي شرط لا بد منه في استكمال عملية المعرفة :

مما لا شك فيه أن المعرفة الصحيحة هي الشرط الأساسي للسلوك ، أى لتعامل الإنسان مع الكون والحياة . ذلك لأن أي عمل يباشره الإنسان ، إنما يندفع إليه بعامل غاية يهدف اليها ، ولا تزدهر الأهداف الغاية للأعمال إلا إثر معرفة تنشأ في ساحة الذهن .

وهكذا ، فإن المعرفة هي منطلق السلوك في حياة الإنسان . غير أنه من الضروري جداً أن تكون المعرفة صحيحة ، حتى لا يتنكب السلوك بصاحبه عن الهدف المرسوم . ولكي تكون المعرفة صحيحة مطابقة للواقع ، لا بد أن تكون منضبطة بمنهج ، أى بميزان يحدد معالم الطريق الى المعرفة الصحيحة ، ويمنع الانحراف في تيار المتاهات والملابسات الخاطئة .

والحديث عن هذا المنهج وأحكامه طويل الذيل ، ولكن الذي يهمنا منه - في هذا المقام - أن نذكر بأن موضوع المعرفة

عندما يكون مسألة خاضعة للتجربة والملاحظة ، فإن المنهج إليها لا بد أن يكون محصوراً في التجربة والملاحظة . ولكن عندما يكون موضوعها المطروح للبحث مسألة غيبية ، كأن تكون عائدة إلى ماضٍ سحيق ، أو متوقعة الحصول في المستقبل البعيد ، فإن المنهج إلى معرفة هذه المسألة أحد طريقين :

أولهما ، وهو الأصل والمنطلق ، الوقوف على الخبر اليقيني الصادق المتصل بالمصدر الموثوق به ثقة علمية ، والذي يمكن أن يكشف عن خبيثة تلك المسألة .

ثانيهما ، (وهو سبيل فرعي ، ينتج في ظروف محددة وضمن شروط معينة) الاعتماد على قانون التلازم أى تتبع المستلزمات العقلية التي لا بد أن تنتج عن فرضية غيبية ما ، فيما لو قدرنا أنها واقعة وصحيحة .

وأما نريد أن نلقي مزيداً من الضوء على الطريق الأساسي الأول ، الذي هو الخبر اليقيني .. ونحن ، بعد أن تكامل إيماننا بوجود الله عز وجل ، لا نشك في أنه هو مصدر الخبر اليقيني الصحيح ، لكل معضلة كونية مدفونة في غياهب الغيب الماضي أو المستقبل . ومن ثم فلا مندوحة لنا - في طريق معاناتنا من أجل المعرفة - من أن نصغي جيداً الى ما يقوله هذا الصانع ، معرفاً بمصنوعاته ومنبهاً الى كل ما هو جدير بالمعرفة عنها . الشأن في ذلك شأن أي جهاز أنتجته شركة ما ، من حيث أنه لا بد لمن يريد أن يقتني هذا

والقرآن الكريم ، من خلال هذا التعبير ، ينبها إلى أن قانون الإدراك العقلي الصحيح ، هو ذاته قانون الرؤية البصرية الصحيحة . فكما أن وجود النور المكافئ للقوة المبصرة في العين ، شرط لا بد منه في رؤية الأشياء على حقيقتها ، وهو يتمثل في ضياء الشمس وما يتفرع منه ، فكذلك النور المكافئ للطاقة الإدراكية في العقل ، شرط لا بد منه في إدراك الحقائق الغيبية على وجهها الصحيح ، وهو يتمثل في ضياء الوحي الإلهي الذي أنزله الله على رسله وأنبيائه .

وبوسعنا الآن أن نعلم مصدر الضعف في علم الفلسفة ومواقف الفلاسفة اليونانيين وكل من نسج على منوالهم إلى يومنا هذا ، إنه يتمثل في أن هذا العلم يحاول ، على أيدي رجاله ، تحميل العقل وحده مهمة حل سائر الألغاز الكونية ، دون أي اعتماد على شريحة خبر علمي صادر من صانع الكون ذاته ، ليستضيء به العقل في طريق معاناته التي حمل عليها .

فشأن هؤلاء الفلاسفة شأن من أنتفق نفقا مظلمًا ، ثم حلق عينيه وأكرههما على أن تأتياه بالصور الحقيقية لكل ما حوله ، زاعما أن ضياء عينيه يغنيه عن أي ضياء رديف .

اذن ، فالوحي ضياء لا بد منه على طريق المعرفة :

أجل ، تلك هي النتيجة التي لا مناص منها ، غير أن الوحي إنما يؤدي مهمته هذه

الجهاز ويعلم شيئًا عن دخائله ، من الرجوع إلى ذلك الكتيب الاخباري « الكتالوج » الذي يتحدث بلسان صانعي ذلك الجهاز عن طبيعته وفوائده وطريقة استعماله وصيانته .

وهكذا ، فإن المعرفة العلمية الصحيحة لقصة هذا الكون ، كما هي متوقعة على العقل الانساني المدرك ، متوقعة في الوقت ذاته على بلاغات اخبارية ترد إلينا ، عبر قناة علمية دقيقة من صانع هذا الكون ، تكشف السجاف عن مكنون كثير من مغيباته . وغني عن البيان أن المعرفة لا تتحقق الا اذا ألقيح العقل الانساني هذه البلاغات فلا يغني واحد منهما عن الآخر على طريق معرفة الغيوب الكونية ، مهما حاول الانسان وجاهد ..

ولأنه لشيء مذهل أن تصل الدقة القرآنية في تصوير هذه الحقيقة المنهجية والتعبير عنها ، إلى درجة أن يعبر القرآن الكريم عن الوحي الذي يتضمن هذه البلاغات التعليمية بالنور .. النور الذي تتوقف عليه رؤية العقل وتبصره قضايا الغيب ، بحيث اذا عدم هذا النور - الذي هو الشرط الأساسي لرؤية العقل - لم يكن أمامه مناص من أن يخبّ في ظلام دامس على غير هدى ، فعن هذا المعنى يعبر البيان الإلهي قائلا :

« ... قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم »^(٢)

صغر دائرة اختصاصاته التي يرسمها منهج المعرفة فالمسائل المادية الخاضعة للتجربة والملاحظة لا يبرز للوحي الإلهي ، على طريق معرفتها ، أى دور . وهذا بعض مظاهر كون الإسلام دين الفطرة حقا . رأيت الى المشاهد الكونية التي تقع تحت بصر الإنسان وحواسه ، إن الوحي الإلهي لا يزيد على أن يدفعك الى استكشاف أسرارها وسير أغوارها بما منحه إياك من وسائل المعرفة التي هي هنا تدور على محور التجربة والملاحظة . ولو أنه أنباك عن تفاصيل بعض ذلك ، لكان في ذلك ما يحملك على ضرورة اليقين بذلك النبا غيبا . وهذا يتعارض مع منهج المعرفة الذي يتطلب هنا دليل التجربة والملاحظة ، ويخرج العقل الإنساني ، إذ يفضل التأدب مع خبر الله عز وجل ، ولكنه يزيد بطبعه وما جبل عليه أن يكتشف الحقيقة بسعيه المباشر ..

حتى اذا حان وقت الحديث عن قصة النشأة الأولى ، والنشأة الثانية للكون والإنسان ، وأنباء الرحلة الانسانية الماضية والآتية ، أخبر القرآن بذلك تفصيلا ووضع النقاط فيها على الحروف . إذ لا غنى للعقل عن ذلك ، مهما كان دقيق الإدراك حاد النظر والوعي . وما أشبه حاجة العقل الانساني الى هذه الأنباء الصادرة من صانع الكون ، بحاجة العقل الآلي الى شرائح المعلومات الوافية تغذية بها ، كي يهضمها ويتفاعل معها ، ثم تجني منه ثمارها التي تريد .

وقد أوضحنا أن الوحي ينقسم الى متلّو هو القرآن ، وغير متلّو وهو السنّة . وكل منهما يكمل الآخر ، وإن كان الأول أساسا ومصدرا للثاني ، غير أن حديثنا هنا ينحصر في الوحي غير المتلّو ، أي السنّة ، طبق المنهج الذي رسمناه وألزمنا أنفسنا به في مقدمة هذا البحث .

السنّة ومصدر حجيتها

معنى السنّة في اللغة والاصطلاح :
تطلق السنّة في اللغة على ما قد يتخذه الانسان لنفسه أو لغيره من طريقة في السلوك ، محمودة كانت أو مذمومة . وهو المعنى المراد من « السنن » في قوله تعالى « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين »^(٣) وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام : « من سنّ في الاسلام سنّة حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ، من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، ومن سنّ في الاسلام سنّة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء »^(٤)

ومما يجدر بالملاحظة أن « السنة » لا يعبر بها في اللغة عن الطريق الحسي الذي يمشي عليه الناس في الأرض ، وإنما يعبر بها عن الطريقة المعنوية التي ترادف المبدأ والمنهاج^(٥) .

أمّا « السنّة » في الشريعة الاسلامية . فلها معنيان اثنان : أولهما اصطلاح فقهي

يعرف بين الفقهاء ، والثاني اصطلاح أصولي يتعارف عليه علماء أصول الفقه

أما معناها عند الفقهاء ، فهو كل حكم شرعي يترتب على فعله الثواب دون أن يستلزم الإعراض عنه أى وزر أو عقاب . وهو أحد الأحكام التكليفية الخمسة .

وأما معناها عند الأصوليين ، فهو كل ما أثر عن رسول الله ﷺ ، من قول أو فعل أو تقرير . وجرى الخلاف في زيادة « الوصف » فمن اقتصر على الثلاثة كان دليله أن الصفات أمور خلقية لا دخل لها في التشريع والتكليف . ومن أدخلها في التعريف كان دليله أن من الصفات ما هو راجع إلى الأخلاق ، كالعلم والصبر والجود . ومعلوم أن للمراس والسبل التربوية سبيلا إلى امكان التحلي بهما .

وعلى هذا ، فالسنة في مصطلح الأصوليين تشمل سائر الأحكام ، مما كان دليله قولاً أو فعلاً أو تقريراً ، نسب إلى رسول الله ﷺ ، على حين أنها لا تشمل في اصطلاح الفقهاء إلا حكماً واحداً من الأحكام التكليفية كما ذكرنا .

على أن علماء الشريعة الاسلامية قد يطلقون « السنة » على الطريقة التي أثرت عن رسول الله ﷺ أو عن خلفائه الراشدين وصحابته الكرام ، في مختلف شؤون الحياة . ويقابلها بهذا المعنى « البدعة » . وهي كل ما ابتدع في الدين ، مما لم يعهد في حياة النبي عليه الصلاة والسلام ، ولا في عهد خلفائه الراشدين

فتكون « السنة » بهذا المعنى أقرب الى مدلولها اللغوي ، العام من اصطلاحها الشرعي الخاص^(٦) .

مصدر حجة السنة :

يقرر كثير من العلماء أن حجة السنة تأتي في الدرجة الثانية ، فالقرآن حجة متقدمة في المنزلة عليها .

واستشكل بعضهم أن هذا الترتيب يتنافى مع ما هو ثابت من أن أكثر السنة إنما جاء بيانا لأكثر ما في القرآن . وهذا يعني أن السنة قاضية على القرآن ! ..

كما استشكلوا أن هذا الترتيب ، لو صح ، لوجب على الباحث أن يترك السنة ويأخذ بظاهر القرآن ، كلما رأى تعارضاً بين نص من القرآن وسنة ثابتة عن النبي ﷺ .. وهو خلاف ما يقرره علماء الأصول في باب البيان وباب التعارض والترجيح .

ولعل مصدر هذا الاشكال العبارة الدائرة على السنة كثير من هؤلاء العلماء : وهي أن مرتبة السنة متأخرة عن مرتبة القرآن .

وهذه العبارة وأن كانت صحيحة من حيث المعنى المراد منها ، إلا أنها قد توهم بعض الناس معنى آخر غير مراد .

أن المعنى السليم الذي تدل عليه هذه العبارة ، هو أن مصادر الشريعة الاسلامية ليست في حقيقتها إلا فروعاً من أصل رئيسي واحد هو القرآن الكريم .. فهو

المصدر الوحيد لهذه الشريعة الفراء . بمعنى أنه ليس للناس الأخذ بأحكام الله عز وجل المترتبة عليهم ، إلا من القرآن الكريم وحده . ثم أن الأخذ منه إنما يكون بالخضوع لأوامره ونواهيه المباشرة ، وعلى هذا فلا بد من الرجوع إلى الموازين التي أمر بالرجوع إليها ، وأولها السنة ، ثم الإجماع ، ثم القياس ، ... الخ .

فالأخذ بالسنة ليس في حقيقته الا أخذاً بالقرآن الكريم .. ومن ثم فإن الاعراض عن السنة لا يمكن إلا أن يكون إعراضاً عن القرآن الكريم . وقد أطال الامام الشافعي ، رحمه الله ، في بيان هذا المعنى في كتابه الرسالة^(٧) .

وعلى هذا يتبوأ القرآن الكريم المرتبة الأولى بين مصادر التشريع ، ذلك لأنه هو الذي أعطى المصادر الأخرى قيمتها وحجيتها . وهذا يعني أن تفاوت الرتبة اعتباري مجرد ، فلا إشكال في قولنا : إن السنة قاضية - من حيث البيان - على كثير من نصوص القرآن الكريم . لأن هذا القضاء إنما تم بقرار من القرآن الكريم نفسه . ألم يقل الله عز وجل : « ... وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ... »^(٨) .

والنتيجة أنه لا يستلزم من هذا الترتيب إهمال السنة ، كلما قام مظهر تعارض بينها وبين القرآن الكريم . ذلك لأن التعارض الحقيقي بين القرآن الكريم والسنة الصحيحة منفي بالدليل العقلي الذي لا

إشكال فيه . فيؤول التعارض ، إن وجد ، إلى مظهر يوهم ذلك ، أو يبدو ذلك في حالة لم يتم التأكد فيها من ثبوت السنة وصحة نسبتها إلى رسول الله ﷺ .

أما القول في حجية السنة ، فقد بات من الكلام البدهي المكرور . ولا نحسب إلا أن أدلة حجيتها القاطعة معروفة بالبدهة لكل مسلم صادق في إسلامه . وكيف يرتاب في حجية السنة من يصدق قول الله عز وجل « من يطع الرسول فقد أطاع الله ... »^(٩) ، وقوله عز وجل « ... وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ... »^(١٠) ، وقوله سبحانه « .. وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ... »^(١١) ، إلى آخر ما هنالك من الآيات القاطعة في الدلالة على أن السنة ترجمان القرآن الكريم وشرحه الذي لا ينفك منه .

ومع هذا فانك لتعجب إذ ترى في الناس من يتظاهر بالإيمان بكتاب الله تعالى والغيرة على ما فيه من شرعة وأحكام ، غير أنه لا يريد - مع ذلك - أن يضبط نفسه وعقله بهذا الذي أمر القرآن الكريم بضبط أنفسنا وعقولنا به ، من إتباع سنة المصطفى ﷺ ، مصطنعاً لنفسه ما يشاء من الحجج والأسباب ! ..

أننا لا نستطيع إلا أن نرتاب في أمر هؤلاء الناس الذين قرروا إطلاق أنفسهم من ربة القرآن الكريم وأحكامه ، قبل أن يقرروا إطلاقها من مقتضيات السنة وأحكامها . ولكن شق عليهم أن يواجهوا

الناس بخروجهم على القرآن الكريم وتعليماته ، فأضافوا إلى القرآن الكريم ما لا مضمون له إلا ما تهواه أنفسهم ويتفق مع رغائبهم وأغراضهم .. وكان غرضهم الوحيد من ذلك هو أن يبعدوا السنة عن طريقهم ، ويقطعوا ما بينها وبين القرآن الكريم من علاقة التفسير والتكامل والبيان .

وقد سبقهم إلى ذلك - في عصور سالفه - بعض الزنادقة والمارقين . فما كان حالهم في الظهور والافتضاح إلا شرا ممن جاهرُوا بالكفر والعصيان ومحاربة كتاب الله عز وجل . وغدت الأمة الإسلامية تتقي شرهم أكثر مما تتقي مجاهرة الكافر بكفره والفاسق بفسقه .

ويفرّ هؤلاء الناس من ملزمات الآيات التي ذكرناها آنفاً ، إلى القول بأنهم لا يشكّون بمكانة السنة بحذاتها ، وضرورة التمسك بها ، إلا أن الزمن ، في نظرهم ، قد تقادم عليها ، فتسلل إليها الكثير من الأباطيل والأكاذيب ، حتى التبس الصحيح منها بالضعيف وبالموضوع ، واختلف العلماء في ذلك اختلافاً كبيراً ، فلم يبق بين أيدي الناس اليوم سنة يطمئن المسلم في الاعتماد عليها .

وإنك لتبين من هذا الاعتذار الذي يتعلّقون به ، أن كفرهم بالقرآن ليس أقل من كفرهم بسنة نبيه محمد عليه الصلاة والسلام . إذ لو صدق برهانهم الذي يتمسكون به ، لعاد ذلك بالنقض البين على قول الله عز وجل « ... وأنزلنا إليك

الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » (١٢) ولكن من أبرز مستلزمات برهانهم هذا ، أن الله عز وجل قد عهد للناس في بيان معاني القرآن إلى نبراس لم يدم ضياؤه إلا مدة يسيرة من الزمن . إذ سرعان ما انطفأ النبراس وعاد الغموض يغشي كتاب الله تعالى . فبقي هكذا غامضاً يعوزه البيان ، ويؤول تكليف الله عباده فهم القرآن والعمل به إلى عبث بين ، كما تؤول القدرة الربانية التي كان عليها أن تحمي نبراس السنة من الانطفاء ، إلى ضعف يتنزه عنه الأقوياء من الناس ، فضلاً عن رب العالمين عز وجل .

وهكذا ، فإن كل من اعتذر عن العمل بسنة رسول الله ﷺ ، لابد أن يلتزم بهذه النتيجة التي تعود بالنقض على الإيمان بالله وكتابه ، سواء أقر لسانه بهذا النقص أم لا ، وتنبه إلى ذلك أم لا ! ..

على أن الواقع الذي يدركه كل متبصّر وحرّ ، نقيض هذا التصور تماماً . فما حفظ شيء - بعد كتاب الله تعالى - من التلاعب والعبث ، كالسنة النبوية المطهرة . وما قام للعلماء جهد أشبه بالمعجزة الخارقة ، كجهدهم في تحصين السنة النبوية ضمن دروع واقية منسوجة من فن مصطلح الحديث وضوابط الجرح والتعديل . ولئن دل ركام الأحاديث الموضوعية والباطلة التي تركت منشورة خارج هذا الحصن على شيء ، فانما يدل على مدى صفاء ونقاء ما قد بقي محفوظاً في داخله . ثم أن تصنيفهم لهذا الذي شملته

طرق وقاية الرواية وقواعد الاسناد إلى متواتر وآحاد ، وتقسيمهم الآحاد إلى صحيح وحسن ومتفاوت في الحسن ، إنما هو مظهر آخر من مظاهر الدقة المتناهية في سبيل حماية السنة المطهرة ، من هذا الذي يشتبه المبطلون أن تتلبس السنة المحمدية به .

فثبت بذلك أن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلقه ، ومن أبرز ما يصدق ذلك أن البيان الذي قيضة الله تعالى له ، قد وصل إلينا صافيا من الشوائب مكلوفا بعناية الله ، وذلك بتسخير من شرفهم الله بخدمته وحمايته ، ولم يعف عليه الزمن كما قالوا ، ولم يلتبس بشيء من الباطل كما توهموا أو أوهمو .

ولا مطمح في أي فائدة من إيقاظ هؤلاء الناس من غيهم ، بذكر الأحاديث الصحيحة التي تحذر من نبذ السنة النبوية والتفريق بينها وبين القرآن ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع ، « ... وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده أن اعتصمتم به : كتاب الله وسنة رسوله »^(١٣) وكقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو داود والترمذي : « يوشك رجل منكم متكئا على أريكته يحدث بحديث عني فيقول : بيننا وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه ، إلا وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله » - أقول : لا مطمح في أي فائدة من وراء التذكير ، بمثل هذين الحديثين - وأمثالهما

كثير - إذ لا يبعد أن يتنطع أحدهم ، كما تخوّف ابن مسعود رضي الله عنه ، فيقول : إن الاستدلال بالسنة على حجية السنة مصادرة على المطلوب ، ودور ينأى عنه المنطق ! . يقول هذا وهو لا يدري أن هذا التنطع منه يفرض عليه أن ينبذ كل ما قد وصل إلينا من الدين عن طريق رسول الله ﷺ ، وفي مقدمة ذلك القرآن ، فإن قرآنية القرآن لم تثبت لدينا إلا بواسطة إخباره عليه الصلاة والسلام بذلك ! ..

وربما أمعن أحدهم في تنطعه وازداد تصنعا للعلم ، بمضغ عبارات ، مثل قوله : إن أكثر ما وصل إلينا من السنة إنما وقف من قوة الدلالة عند حدود الظن ، لأنه قد انتهى إلينا عن طريق خبر الآحاد ، وأن الظن لا يغني من الحق شيئا .

والجواب الذي يجب أن لا يغيب عن ذهن أي عالم متبصر بهذا الدين ، هو أن الدليل القطعي قد توفّر على أن المسلمين متعبدون ، فيما يتعلق بالتكاليف والأحكام السلوكية ، بالدلائل الظنية التي ينطوى عليها خبر الآحاد . فقد ثبت بطرق كثيرة بلغت مبلغ التواتر المعنوي أن النبي ﷺ كان يبعث آحاد الصحابة إلى البلاد والقبائل المختلفة لتعليم المسلمين أحكام دينهم ، ومعلوم أن الواحد - مهما كان موثوقا - معرض للخطأ والنسيان . فخبره لا يعلو على درجة الظن ، ومع ذلك فقد تكرر من النبي عليه الصلاة والسلام إرسال هؤلاء الآحاد إلى الجهات المختلفة لتعليم الناس أحكام الحلال والحرام ،

الرضا والغضب .. الخ ، وهذا ما يجعلنا على يقين بأن تصرفات النبي ﷺ وأعماله ، ليست كلها تشريعا ، وأن كان الكثير منها يمثل تشريعا وأحكاما .

ولكن ، كيف السبيل إلى تمييز هذا عن ذاك ، وما القاعدة التي ينبغي أن تتبع في ذلك ؟

بوسعنا أن نلخص الاجابة على هذا السؤال بما يلي :

قلنا إن السنة إما أن تكون قولاً أو فعلاً أو تقريراً . فأما الأقوال فلا ريب في أنها مبرأة من هذا اللبس ، لأنها لا تأتي إلا في قالب إخبار أو أمر أو نهى فأما الإخبار فخارج عن نطاق التكاليف الشرعية كما هو معلوم . وأما الأمر والنهي فإن كلا منهما نصّ في الدلالة على حكم شرعي ، وهو آيل الى أحد الأحكام التكليفية الخمسة . وأن كانت هذه الأحكام تتنوع في ثلاثة أقسام .

وأما يتصور وقوع اللبس في كل من الأفعال والاقترارات .

ولنبداً بوضع خارطة هذا التقسيم أمامنا أجمالاً ، ثم نعود إليها بالبيان والتفصيل : تنقسم أفعال رسول الله ﷺ الى الأقسام التالية : القسم الأول : ما يدخل سلطان الهواجس النفسية ، كالحركات العفوية وبعض حركات الأعضاء التي تكون استجابة لطائفة من الغرائز النفسية .

القسم الثاني : ما يدخل تحت سلطان الجبلة البشرية ، كالقيام والقعود وأصل

وتكليفه الناس اتباع اخباراتهم واعتمادها ، فكان ذلك دليلاً قاطعاً على أن النبي ﷺ كان يلزم أصحابه باتباع الأدلة الظنية في نطاق الأحكام العملية . وهذا الدليل هو أساس ما التقت عليه كلمة الفقهاء جميعاً من أن خبر الآحاد إذا صح اسناده وامتته وجب العمل به ، وإن كانت دلالة ظنية . ونحن لا نعلم في ذلك خلافاً بين أئمة المسلمين^(١٤) .

اذن ، فقد آل الاحتجاج لبذ السنة ، بأنها لا تفيد أكثر من الظن ، وأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً - آل الاحتجاج بهذا القول إلى تنطع ممجوج ، أقيم على ركام من الجهل بالفرق بين المبادئ الاعتقادية التي لا يغني فيها الظن ، والأحكام الفقهية الاجتهادية التي يكفي فيها الدليل الظني ، ولو عقل هؤلاء الناس لعلموا أن القرآن نفسه ، وأن كان قطعي الثبوت ، لا ترقى دلالته في كثير من نصوصه - لا سيما تلك التي تتناول الأحكام العملية - فوق درجة الظن .

أقسام تصرفات النبي ﷺ

من المعلوم أن النبي ﷺ بشر من الناس ، ومن ثم فقد اتصف بالصفات والطبائع البشرية التي فطر الله الإنسان عليها ، حاشا ما قد يطرأ على الإنسان من الصفات الجانحة أو العاهات المشينة أو الأمراض المنفرة .

اذن ، فهو يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ويتزوج النساء ويتعرض لأسباب

الأكل والشرب ، وأصل النوم واليقظة ،
أى بقطع النظر عن الكيفيات والهيئات
المتعلقة بها .

القسم الثالث : ما قام الدليل الخارجي
على أنه من خصوصياته ﷺ ، كوصاله في
الصوم ، وعدم أخذه الصدقات من
الناس ، وجمعه أكثر من أربع نسوة في
عصمته .

القسم الرابع : كل ما عدا ذلك ،
ويدخل فيه هيآت وكيفيات الأفعال
الجبليّة . أما أوامره ونواهي المتفرعة عن
أقواله فتتنوع حسب تنوع شخصيته بصدد
هذه الأوامر والنواهي . وتنقسم شخصيته
من خلال تصرفاته هذه إلى الأقسام الثلاثة
التالية .

— شخصية نبي يبلغ عن الله عز
وجل .

— شخصية رئيس دولة وقائد أمة .

— شخصية قاض يفصل بين الناس في
خصوماتهم .

فإذا تبينّا ذلك التقسيم في أفعاله ﷺ .
وهذا التقسيم في الأوامر والنواهي من
أقواله ، فلنعد الى ذلك بشيء من
التفصيل .

القيمة الشرعية لأفعاله ﷺ :

نقول بكلمة جامعة : كل أفعال النبي
ﷺ الداخلة في الأنواع الثلاثة الأولى ، لا
تحمل أى دلالة تشريعية تدفع الى أى
خطاب تكليفي ، أى أننا لسنا متعبدين من

لذن الله عز وجل بالتأسي به في شيء منها .
يقول الامام السبكي في جمع الجوامع
وشارحه المحلّي ما نصه :

« وما كان من أفعاله جبلياً أو بيانياً أو
مخصصاً به ، فواضح أن البيان دليل في
حقنا وغيره لسنا متعبدين به » (١٥) .

والمراد بقوله لسنا متعبدين به . إن
الأفعال الجبلية وما كان في حكمها ، لا
يتعلق بها أى خطاب تكليفي من الشارع
الحكيم جلا جلاله . وليست ممارسة النبي
ﷺ لها ألا بدافع قاسم مشترك بيننا
وبينه ، ألا وهو سلطان الغريزة البشرية
ومقتضياتها .

ولعل تعبير الجلال المحلي بقوله « ...
لسنا متعبدين به » أدق من تعبير بعض
الأصوليين بقولهم « ... أنه يدل على
الاباحة » (١٦) . ذلك لأن الاباحة من
الاحكام التكليفية الخمسة على الصحيح .
ولا ينافيه أن مداره على التخيز ... وإنما
يستنبط حكم الاباحة من مثل قوله تعالى
« ... وكلوا واشربوا ولا تسرفوا » (١٧) فإن
الدلالة عليها جاءت من صيغة الأمر التي
هي إحدى طرق التعبير عن الحكم
التكليفي . ومعنى التكليف فيها ضرورة
خضوع المخاطبين لما دل عليه هذا الخطاب
التكليفي من معرفة أو تناول الطعام
والشراب من المباح ، فليس لأحد من
الناس أن يصطنع التقرب إلى الله بامتناعه
عن تناولهما ، أو بالتضييق على نفسه في
تناول ما يحتاج اليه منهما .. وفرق كبير

أخرجتها عن عموم ما يجدر الاقتداء به ﷺ . فبقي النوعان الأولان على ما يقتضيه الأصل ، وهو طلب الاقتداء . والجواب أن ما يفعله الانسان تقرباً - من حيث مصدر الأجر الذي أنيط به - نوعان : الأول قربات مطلوبة لذاتها ، وإنما يثبت الأجر على القيام بها لما يترتب عليها من مصالح تعود الى حقوق العباد أو حقوق الله . وليس فعل النبي عليه الصلاة والسلام الا إرشاد لأمته الى هذا المعنى .

أما النوع الثاني ، فأفعال لا تنطوي بحد ذاتها على أي تقرب ، فهي غير مطلوبة لذاتها ولا لشيء قد يترتب عليها . ولكن لما واطب عليها النبي ﷺ ، أو صدرت منه لطبع خاص به أو لرغبة شخصية لديه ، كان تأسي الناس به في تلك الأفعال من مظاهر محبتهم له ، فإن من أبرز ثمرات الحب ولوع المحب بتقليد محبوبه واقتداء به في كل شيء . ومن ثم فقد كان لهم على ذلك أجر المحبة لا أجر تلك الأعمال بحد ذاتها .

وقد أوضح المحقق البناي هذا الفرق في حاشيته على جمع الجوامع بقوله : « فإن قيل يرد عليه أن ظاهرة أنه لا خلاف في عدم تعبدنا بالجبلي ، مع أنه قيل بنده . وبه جزم الزركشي ، فقال : أما الجبلي فللندب لاستحباب التأسي به ، وأن المخصص به قد يتعبد به كالضحى ، فإن وجوبها مخصوص به مع نديها لنا - قلت : أما الأول فيمكن الجواب عنه باحتمال أن المراد بنده أن يثاب عليه لقصد التأسي به

بين نص تشريعي سبق مساق البيان لحكم شرعي ، وعمل جبلي سبق إليه النبي ﷺ بدافع من محض بشريته . نعم لا يخلو ما قد يصدر عنه ﷺ من الأعمال الجبلية ، عن الدلالة اللزومية على أن هذه الأفعال مما لا حرج فيه ، لأنها لو كانت محل استنكار من الشارع لما تلبس بها المعصوم ﷺ .

ولعل الإمام الشاطبي من خير من فرق بين ما يدخل تحت حكم الإباحة التي هي حكم تكليفي على الصحيح ، وما يدخل تحت البراءة الأصلية ، فلا يتعلق به أي معنى تكليفي (١٨) .

والخلاصة أن كل ما يصدر عن النبي ﷺ بعد النبوة من الأفعال الجبلية والحركات التي تستجيب للفرائز البشرية ، ليست لها من دلالة تزيد على ما كان يصدر عنه من مثل تلك الأفعال والحركات قبل نبوته . غاية ما يمكن أن تدل عليها أنها مما لا حرج فيه ، ومما لا يطوله النهي والمنع ، وأنه باق على البراءة الأصلية .

بقي القول أن هذا الكلام يثير اشكالا خلاصته أن الله عز وجل يقول : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة .. » (١٩) ومعناه بالاتفاق أنه ﷺ جدير به أن يكون قدوة لنا في كل الشؤون والتصرفات والأعمال ، فقد دخلت إذن الأنواع الثلاثة من أعماله ﷺ ، في مقتضى الخطاب التكليفي ، بحيث ينسحب عليها حكم الندب على أقل تقدير . إلا أن الأفعال الخاصة به خرجت عن عموم هذا الاقتضاء ، اعتماداً على أدلة استثنائية ثابتة .

لا على نفس الفعل الذي الكلام فيه» (٢٠).

أقول : وعلى هذا يحمل ما كان يحرص عليه بعض الصحابة ، من أمثال عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما ، من تقليده عليه الصلاة والسلام في كثير من أعماله الجبلية . فقد كان الذي يدفعه إلى ذلك شدة حبه النبي عليه الصلاة والسلام . فهو مثاب على هذا الدافع المحمود لا على ممارسة أفعال جبلية لا تنطوي - بحذ ذاتها - على أي مقصد شرعي .

أما النوع الرابع وهو سائر تصرفاته وأعماله الأخرى عليه الصلاة والسلام ، فهي جميعا تدخل في القربات الذاتية . والقربات قدر مشترك بين النذب والوجوب ، فتصرف إلى ما تدل عليه القرائن منهما .

ثم أن هذه الأفعال تنقسم بدورها إلى ما يكون بيانا لنص قرآني - مجمل أو غامض - كصلاته ﷺ وصومه وحججه وكثير من نسكه .. وإلى ما يعد من الملحقات التي ألحقها السنة بما نص عليه القرآن ، مثاله وضوؤه ﷺ بنبذ التمر ، فإنه متردد بين أن يكون من المسكر الذي حرمه الله تعالى أو من الطيب الذي أباح الله تعالى استعماله وشربه . فكان عمل النبي عليه الصلاة والسلام إلحاقا لهذا الشراب المتردد بين الطرفين بالطيب الذي لا حرج فيه ، إذا لم يكن قد بلغ حد الإسكار .. وكزيادة التغريب على جلد الزاني ، وكشراؤه المربد الذي بناه مسجدا

من اليتيمين القاصرين ، وافتدائه أسرى غزوة بدر بالمال ...

ويدخل في القسم الرابع هذا تلك الكيفيات المعينة التي ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام ، كان يمارس بها أفعاله الجبلية التي سبق بيان كونها خارجة عن نطاق الدلالة التشريعية ، كأكله باليمن ، وكنومه على الشق الأيمن ، وشربه الماء قاعدا في أعم الأحوال ، وكاتقائه الاتكاء عند الطعام والشراب ، فإن الدليل قاض بأنه ﷺ لم يكن يلزم كيفية بذاتها في قيامه بهذه الأعمال إلا لمعنى تعبدية فيها أعلمه الله بها وحيا أو تنبه إليها اجتهدا .

أنواع القيمة الشرعية لتصرفات النبي ﷺ :

قلنا - ونحن نجمل أقسام تصرفاته التي تشملها أوامره ونواهيه وسائر ما يعد تقربا من تصرفاته - إنها تنعكس عن أقسام ثلاثة لشخصيته ﷺ ، هي كونه نبيا مبلغا عن الله ، وكونه رئيس دولة ، وكونه قاضيا بين الناس ... وقد آن أن نفصل القول في هذه الجوانب الثلاثة لشخصيته ﷺ .

إن مما لا شك فيه أن النبوة هي الصبغة العامة المتسعة لكل تصرفاته وأحواله ﷺ . غير أن الله عز وجل قضى أن تكون هذه النبوة أصلا تتفرع عنه ثلاثة جوانب متكاملة ، هي أركان المجتمع الانساني السليم . هذه الجوانب الثلاثة يقتضيها تنوع المجتمع واختلاف أحواله وظروفه .

وتحديد النفقة .. الخ . فالنبي ﷺ ،
عندما يقضي في هذه الأمور لا يعتمد فيها
على تبليغ حرفي يأتيه من الله ، ولكن
يعتمد على صلاحيات قضائية متّعه الله
بها ، بموجب قواعد وتعليمات كلية بصّره
بها .

فتلك هي أقسام تصرفاته ﷺ ، وتلك
هي الجوانب الثلاثة لشخصيته عليه الصلاة
والسلام .

منهج الاحتجاج بالسنة على ضوء هذه الأنواع :

يغيب عن جمهرة من الباحثين أن معنى
التقيد بسنة رسول الله ﷺ يختلف
باختلاف الجوانب الثلاثة من شخصيته
عليه الصلاة والسلام . وربما تصوروا أن
اتباع السنة إنما يتحقق دائما بالتمسك الحرفي
بكل ما جاء عن رسول الله دون التفات إلى
أى تنوع أو ملابسات . غير أن الأمر ليس
كذلك . وهذا ما نريد أن نوضحه هنا
بإيجاز :

١ - الجانب التبليغي من شخصية النبي
عليه الصلاة والسلام :

وقد عرفنا قبل قليل مظهر هذا
الجانب ، ونوع الأحكام التي تندرج في
هذا الجانب ، ووقفنا على أمثلة لها . فلنعلم
الآن أن كل ما رسمه لنا رسول الله من
الأحكام على وجه التبليغ عن الله عز
وجل ، يعد تشريعا ثابتا متقدرا في حق
سائر المكلفين على اختلافهم إلى يوم
الدين ، دونما حاجة إلى حكم إمام أو قضاء

أما شخصيته نبياً يبلغ عن الله عز
وجل ، فتبرز وتتجلى في كل ما يبلغه عن
الله من أحكام الحلال والحرام وأنواع
الواجبات والمكروهات ، مما لا حاجة فيه
إلى حكم إمام قضاء قاض .. كالصلاة
والصوم والحج والزكاة والنواهي المختلفة
وقضايا الأخلاق . وتعد مهمة الفتيا -
التي هي وظيفة العلماء من بعده ﷺ -
إمتداد لهذه الحقيقة التبليغية عن الله عز
وجل ، إلا أن تبليغ النبي كان عن الله
مباشرة ، والفتيا تكون عن كتاب الله
تعالى بواسطة رسوله المبلغ وسنته المبينة .
وما يتضمنه كل منهما من الأحكام شيء
واحد (٢١) .

وأما شخصيته عليه الصلاة والسلام
إماماً ورئيساً للأمة ، فتتجلى من خلال
ممارسته لتلك الأحكام الشرعية المتعلقة
بأسباب ومصالح لا يجوز أن يقدرها وينظر
فيها إلا الإمام الأعلى للمسلمين ، كإعلان
الحرب وإنهائها ، وإبرام المعاهدات وقاتل
البغاة وتنفيذ الحدود وتوزيع الاقطاعات .
فهذه الأمور وأمثالها إنما يمارسها رسول الله
ﷺ بتفويض من الله تعالى له ، بوصفه
إماماً أعلى للمسلمين ينظر في مصالحهم
ويسوس أحوالهم .

وأما شخصيته ﷺ قاضياً بين الناس ،
فتتجلى في إبرامه بين المتخاصمين حسب ما
يظهر كل منهما من القرائن والبيانات
والحجاج ، كإتليك بحق الشفعة ، وفسخ
الأنكحة والعقود عندما تحقق ذلك ،
وكالحجر ، والتطليق بسبب الاعسار ،

قاض ، بل لا يملك أحد أن يغير أو يبدل منه شيئا ، مهما كانت سلطة وسلطانه ، ويدخل في إطار هذه الأحكام أكثر التعليمات وجل المبادئ والالتزامات التي بعث بها النبي عليه الصلاة والسلام .

٢ - الجانب القيادي من شخصية النبي عليه الصلاة والسلام :

وقد علمنا أن هذا الجانب يتمثل في كل ما أبرمه عليه الصلاة والسلام ، بوصف كونه إماما أعلى للمسلمين ، بتفويض من الله ومبايعة من المسلمين . فلنعلم أن هذه الطائفة من الأحكام ، تعد أحكاما شرعية نافذة في الناس الذين شملهم حكمه وعاشوا في ظله ، مثل قضائه في الأسرى وإبرامه المعاهدات وسياسته في الأعطيات ، ومعنى هذا أن على من تولّى الإمامة من بعده عليه السلام أن يتقيد بما تقتضيه المصلحة العامة للمسلمين عند الوقوف على هذه الطائفة من الأحكام ، على أن لا يخرج عن الحدود المرسومة للصلاحيات التي خوله الشارع التحرك في دائرتها . فان رأى المصلحة في اتباع رسول الله بحرفية تلك الأحكام أو بعضها ، التزم بها ، وأن رأى المصلحة تقتضي الأخذ بوجوه أخرى ، ضمن الحدود العامة المرسومة تبليغا ، كان عليه أن يغير فيها حسب مقتضى المصلحة .

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك ، المعاهدة التي أبرمها رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المسلمين ويهود خيبر ، بعد أن وضعت الحرب أوزارها ونصر الله المسلمين ، فقد رأى النبي عليه الصلاة والسلام ، بوصف

كونه إماما للمسلمين ، أن يستجيب لرغبة اليهود فيقيهم على الأرض التي كانوا يعملون فيها ، على أنها ملك للمسلمين وعلى أن يعملوا فيها كما كانوا ، ببعض ما قد يخرج منها .. ثم تولى الخلافة من بعده أبو بكر رضى الله عنه ، فرأى أن يبقى هذه المعاهدة على حالها . ثم جاء من بعده عمر رضى الله عنه ، فوقعت أحداث جعلته يرى ، نظرا لما تقتضيه المصلحة ، إلغاء هذه المعاهدة ، وأن يخرج اليهود من خيبر (٢٢) .

وربما وقف بعض أولي التفكير السطحي على عمل عمر هذا ، فظن أن عمر بلغت به الجرأة أن أوقف السنة النبوية ورجح عليها إتباع المصلحة كما يظن ذلك ثلة من الباحثين السطحيين اليوم . ولكن الأمر - كما قد علمنا - ليس كذلك ، بل أنه يكون متكبّا عن إتباع السنة لو تقيّد بها بالسنة لهذه الطائفة من الأحكام تقيدا حرفيا بكل الأحوال .

ثم أن معظم الأحكام التي تندرج في هذا الجانب من شخصيته صلى الله عليه وسلم معروف ومحل اتفاق . وهو باختصار كل ما يتعلق بسياسة السلم والحرب وتوزيع الاقطاعات والغنائم وتنسيق العلاقات بين المسلمين وغيرهم . وتسمى هذه الأحكام بأحكام الإمامة والسياسة الشرعية .

إلا أن ثمة بعض الأحكام التي ظلت محل خلاف ، أتندرج في أحكام التبليغ أم في أحكام الإمامة والسياسة الشرعية . من ذلك حكمه صلى الله عليه وسلم بأن كل من أحيا أرضا

ميتة فهي له^(٢٣) فقد ذهب أبو حنيفة إلى أن النبي إنما أعلن ذلك بوصف كونه إماما للمسلمين ومن ثم فلا يسرى هذا الحكم على سائر الناس ، وبالنسبة لسائر الأراضي الموات من بعده ، بل لا بد من استئذان الإمام الأعلى في ذلك في كل عصر . وذهب الشافعي ومالك إلى أنه عليه الصلاة والسلام إنما أعلن ذلك مبلغا عن الله ، أي بوصف كونه رسولا يبلغ ما قد أوحى إليه . فعلى هذا يسرى الحكم بذلك مطلقا إلى يوم القيامة ، دون أن يكون للحكام صلاحية في توقيفه أو إلغائه

٣ - الجانب القضائي من شخصية النبي عليه الصلاة والسلام :

ويتمثل هذا الجانب في كل ما قد أبرمه عليه الصلاة والسلام ، بوصف كونه قاضيا بين الناس ، كتمليكه بموجب حق الشفعة ، وفسخ الأنكحة والعقود .. فلا يجوز القضاء بمثل ما قضى به النبي ﷺ من هذه الأقضية وأمثالها ، إذا استجد منها شيء ، إلا بعد أن ينظر فيه من قد أسندت عهدة القضاء إليه من بعده ، على ضوء ما يتوفر من البيانات وقرائن الأحوال ، وربما قضى بمثل ما قضى به النبي تماما ، وربما خالف نظراً لاختلاف سير البيانات ومقتضياتها .

ثم أن الأحكام القضائية - كأحكام الإمامة - منها ما هو محل اتفاق بين العلماء ، كالأمثلة التي ذكرناها ، ومنها ما وقع فيها الخلاف : أهمي من أحكام التبليغ أم من أحكام القضاء . إذ لم تستبين فيه

الدلائل بشكل جلي .

ومما وقع فيه الخلاف قضاؤه ﷺ لهند بنت عتبة ، لما شكت إليه أن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيها وولدها الكفاية . فقد قال لها : « خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف »^(٢٣) فقد ذهب جماعة من الفقهاء ، ومنهم الإمام مالك ، إلى أن هذا حكم تبليغي أخبرها به عن الله عز وجل بوصف كونه رسولا . فعلى هذا يجوز الفتوى بأن كل من ظفر بحقه أو بجنس حقه أو بما يقوم مقامه من غير جنسه ، مع امتناع من عليه الحق من الوفاء ، جاز له أخذه دون توسط القضاء .. وقال الشافعي وآخرون : بل هو تصرف في هذه المسألة بحكم كونه قاضيا ، معتمدا على موازين القضاء وبيئاته . وعليه فليس لمن ظفر بحقه أن يأخذه عنوة إلا بعد قضاء القاضي بذلك .

فهذه خلاصة عن منهج الاحتجاج بالسنة النبوية على ضوء هذه الجوانب الثلاثة من شخصية النبي ﷺ ، التبليغية والقيادية والقضائية .

ومن المهم أن نتذكر ثانية ، بأن الأحكام المتنوعة المتفرعة عن هذه الجوانب المختلفة ، تنبثق في مجموعها من مصدر لا ثاني له هو نبوته ﷺ التي يتلقى بموجبها سائر التعليمات والأحكام ..

فالخطوط العريضة لسياسة الأحكام الخاضعة للسياسة الشرعية والمبادئ العامة التي تهيم عليها ، إنما تلقاها رسول الله

ﷺ وحياً وأنبأ بها الناس تبليغاً ، وكذلك القواعد العامة لسياسة القضاء مما يتعلق ببيان القرائن وقيمة البيانات وأصول الحجاج ثابتة بموجب أحكام تبليغية . إلا أن جزئيات الأحكام الخاضعة للسياسة الشرعية أو الأحكام القضائية ، ذات مرونة مردّها إلى ما يراه إمام المسلمين ، أو القاضي المعتمد من قبل إمام المسلمين .

أنواع السنة من حيث درجة القوة والضعف فيها

يقسم علماء الشريعة الإسلامية السنة من حيث السند ، أو من حيث درجة القوة والضعف فيها إلى قسمين رئيسين : السنة المتواترة والسنة الآحاد .

فالسنة المتواترة ما كان سندها متصلاً إلى رسول الله ﷺ على وجه الكمال ، بحيث رواها جمع يمتنع في العادة أن يتفق أفراد على الكذب لكثرة عددهم ، وذلك من مبدأ التلقى عن النبي عليه الصلاة والسلام إلى العصر الذي تم فيه التلوين . فإن لم يدون ، فالإلى أن يصل إلينا .

وأما السنة الآحاد ، فهي كل ما لم يكن سندها متواتراً ، بأن كان دون درجة التواتر التي عرفناها ، ثم إن السنة الآحاد تنقسم إلى ما ثبت بطريق صحيح وما ثبت بطريق حسن ، وما كان ضعيف الثبوت ، وللضعف أنواع كثيرة .

أما الموضوع كذبا وافتراء ، فهو غير داخل في أصل المقسم ، حتى يندرج في

الأقسام . ولكن العلماء دأبوا على جعله قسماً من أقسام الحديث ، إلحاقاً ، ونظراً إلى التسمية التي يسميه بها الواضعون أو الواهمون .

ولنعرف أقسام الحديث الآحاد تعريفاً موجزاً :

أعلى أقسام الحديث الآحاد قوة ، الصحيح ، وهو كل ما روي عن رسول الله ﷺ بنقل العدل الضابط عن مثله من أول السند إلى منتهاه دون شذوذ ولا علة .

يلي هذا القسم الحديث الحسن ، وهو الحديث الصحيح ذاته ، على أن يكون رجاله أقل درجة في الوثوق من رجال الصحيح ، دون أن ينزل أحد منهم عن درجة العدالة والضبط .

أما الضعيف فهو كل ما فقد منه شرط من شروط الصحيح ، بأن انتفت العدالة من الرواة أو من أحدهم ، أو بأن كان في السند انقطاع أو ارسال ، أو كان في متنه شذوذ ... وهو كما قلنا ينقسم إلى أنواع كثيرة لا داعي إلى سردها أو شرحها في هذا المقام .

أما الموضوع ، فهو المكذوب على رسول الله ﷺ .

ما يحتاج به من هذه الأنواع

الاحتجاج بالسنة ، لا يخلو من أحد معنيين .

احتجاج إيمان واعتقاد .

أو احتجاج عمل وتطبيق .

أما الاحتجاج بالسنة في الإيمان والاعتقاد ، فلا بد أن تكون السنة التي يحتج بها لذلك سنة متواترة ، وأن تكون ذات دلالة واضحة لا تخضع لاحتمال التأويل .

فإن كانت كذلك ، وجب الاعتقاد بمضمونها ، ذلك لأن الخبر المتواتر يأخذ حكم الثبوت القطعي ، فإن كان واضح الدلالة أيضاً يأخذ حكم الفهم القطعي أيضاً .

وموقف العقل من مثل هذا الخبر هو القبول والاذعان ، أيا كان هذا العقل ، وأيا كان صاحبه ومهما كانت نحتله ، فإن العقل الإنساني لا يرتاب في صحة خبر إمتد إليه ابتداء من مصدره ، عن طريق جموع غفيرة متصلة ، أى دون انقطاع في ابتدائه أو وسطه أو نهايته ، بل أن العقل لا يملك أى اختيار في شأن مثل هذا الخبر ، إذ هو منقاد بطبعه الى الجزم به .

إننا نوقن جميعاً بأحداث تاريخية كبرى وقعت منذ قرون ، كما نؤمن بوجود آثار وبلدان في جهات من الأرض ، كوقعة القادسية ، والثورة الفرنسية ، وتحفة تاج محل ، دون أن يكون لنا أي برهان علمي على ذلك الا الخبر المتواتر .

أما إن كانت السنة منقولة إلينا بطريق الآحاد ، فلا تتكون منه حجة ملزمة في نطاق الاعتقاد ، بحيث يقع الإنسان في طائلة الكفر إن هو لم يجزم بمضمون خبر صحيح لم يرق في سنده إلى درجة

التواتر .. بل يسعه أن لا يجزم به دون أن يחדش ذلك سلامة إيمانه وإسلامه ، وإن كان ذلك يחדش عدالته ويستوجب فسقه .

دليل ذلك أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها . ما في ذلك ريب ولا خلاف . والاعتقاد الذي هو بمعنى اليقين انفعال قسري وليس فعلاً اختيارياً . فإن وجد العقل أمامه ما يحمله على الانفعال واليقين بأمر ما ، اضطبع بذلك اليقين لا محالة ، دون أن يكون له في ذلك أي اختيار . وإن لم يجد أمامه ما يحمله على ذلك الانفعال واليقين ، لم يجد بداً من الوقوف عند درجة الريبة أو الظن ، دون أن يكون له في ذلك أيضاً أي إرادة أو اختيار . فإن أجبرت العقل مع ذلك بالجزم واليقين دون أن تأتبه بموجبات اليقين ، فقد حملت العقل ما لا يطبق ، ودين الله مبرأ من ذلك .

ومن هنا كان التكليف الالهي متجها الى توجيه الفكر وإعماله في إدلة الاعتقاد ، إذ هو الشيء الذي يتمكن الإنسان من عمله ، ما لم يكن متجهاً إلى الاعتقاد مباشرة ، فإنه مما لا يدخل في الطوق والاختيار^(٢٤) .

وإذا تأملت في هذا الذي نقول ، اتضح لك مدى تهافت القول بحرية الاعتقاد ، تلك الكلمة القدسية في أذهان كثير من الناس والشائعة على ألسنة وأقلام كثير من الباحثين والكاتبين اليوم ، والتي يعدونها مطلباً من أهم المطالب الإنسانية في عصر الحرية . فمن هو ذلك الذي يستطيع أن

يتحكم في عقله فيكون حراً فيما يجب أن
يوقن به وما لا يجب ؟

فإن تعجبت من هذا الكلام متسائلاً :
إذن فما معنى وجوب الإيمان بالله وحرمة
الجهود به وتعرض الجاحدين لمقت الله
وعقابه ؟ قلنا :

إن وجوب الإيمان إنما ينصب على
المقدمات الاختيارية التي هي التأمل والنظر
بفكر متحرر ، لا على النتائج الحتمية التي
لا قبل للإنسان بجلبها إليه أو ردها عنه .
فإذا قلنا إن الإيمان بالله واجب على كل
بالغ راشد ، فمعنى ذلك أن من المحتم في
حقه أن يستعمل عقله وسائر طاقاته
الفكرية للنظر في ذاته وفي الكون الذي
حوله ، ثم في هذا القرآن الذي أرسل به
محمد ﷺ ولا ريب أن كل من قام
بهذا الواجب بجد وموضوعية هُدي إلى
الحق ، ورأى الله تعالى ملء هذا الكون
بعين بصيرته . فتأتي العقيدة عندئذ نتيجة
حتمية لمقدمات اختيارية ، هي مناط
التكليف الرباني .

والعقاب الذي أعدّه الله للجاحدين ،
إنما استحقوه باعراضهم الاختياري لا
بعقائدهم الانفعالية . مصداق ذلك قول
الله تعالى « ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه
ثم أعرض عنها ، إنا من المجرمين
منتقمون » (٢٥) أوهم استحقوه
باستكبارهم على الحق الذي استيقنوه سرا
ولكنهم أبوا أن يذعنوا له جهراً . مصداق
ذلك قول الله تعالى : « وجحدوا بها

واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً » .. (٢٦) .

وأما الاحتجاج بالسنة في العمل
والتطبيق ، فيكفي لوجوب الأخذ بها أن
تكون السنة صحيحة وإن كانت آحاداً ،
أي وإن كانت ظنية الثبوت .

غير أن كثيراً من العلماء ، اشتراطوا
للعمل بخبر الآحاد ، إضافة إلى اشتراط
توفر الصحة فيه ، أن لا يكون مما
يستوجب غير ما داع إلى نقله متواتراً ،
ومثاله أنفراد واحد أو اثنين بنقل خبر عن
قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة ، فمثل
هذا الخبر إذا أنفرد بنقله واحد أو اثنان أو
ثلاثة ، لا يرقى إلى درجة الظن الموجب
للعمل به ، بل هو خبر كاذب كما قال ابن
الحاجب (٢٧) .

والدليل على وجوب العمل بخبر الآحاد
يتلخص فيما يلي :

أولاً : ما تواتر عن رسول الله ﷺ من
إرساله آحاد الصحابة إلى البلاد والقبائل
المختلفة ، ليبلغوا أهل تلك البقاع أحكام
الشريعة الإسلامية وكيفية الأخذ بها ، وقد
علمنا أن العقل يظل يفرض احتمال السهو
والغلط والنسيان في حق أولئك الآحاد ،
إلا أن النبي عليه الصلاة والسلام كأن يأمر
أهل تلك البلاد ، مع ذلك ، باتباع ما
يرشدتهم إليه هؤلاء الآحاد المنتشرون في
تلك الأصقاع ، مبعوثين منه ﷺ . فكأنه
يقول لهم بذلك : حيثما أخبركم هؤلاء
بشء من أمور دينكم مما يدخل في نطاق
التطبيقات السلوكية ، وظننتم صدق

كلامهم ، فواجبكم تطبيق ذلك والأخذ به . (٢٨)

ثانيا : قول الله تعالى « وما أتاكم الرسول فخذوه .. » (٢٩) وقد علمنا أن « ما » من أدوات العموم ، فهي تشمل كل ما نقل إلينا صحيحا عن رسول الله ﷺ ، سواء كان بطريق متواتر أو آحاد . ومثله قول رسول الله ﷺ في خطبته في حجة الوداع : « ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب ، فرب مبلغ أوعى من سامع » ، وهذا الأمر يتضمن بوضوح أمر كل مبلغ بتنفيذ ما قد يبلغه عنه ﷺ ، سواء بلغه عنه شاهد واحد ، كما يدل عليه ظاهر الأمر ، أو بلغه عنه أكثر من شاهد واحد . فالحكم في الحالين كليهما سواء .

ثالثا : ليس بين ظنية خبر الآحاد ، وقطعية وجوب العمل به أى تناف كما قد يتوهم بعض الباحثين ، إذ الظن والقطع هنا غير واردين على محل واحد ، كما هو ظاهر من التأمل في كل من الدليلين : الأول والثاني . إن مبعث الظن هو واقع المخبر عنه من حيث أن واقعه مطابق فعلا لكلام المخبر أم لا ، ومدى احتمال المطابقة وعدمها ، أما مبعث القطع فهو حكم الله عز وجل الوارد إلينا عن طريق رسوله متواترا يبعث على اليقين والجزم ، ولاتنافي في أن يحكم الله تعالى بوجوب العمل بمقتضى الظن .

نعم ، كان التنافي واردا لو أن الأمر توجه إلى الإنسان بضرورة أن يستيقن خبرا جاءه عن طريق ظني . إذ أن اليقين والظن بأمر واحد يردان هنا على محل هو اليقين

العقلي ، وهذا ما لا يمكن تحقيقه .

وقد يحتج من ينكر قطعية وجوب العمل بخبر الآحاد ، بمثل ما روي في الصحيح من رد عمر بن الخطاب حديث أبي موسى الأشعري في الاستئذان ، ورده حديث فاطمة بنت قيس في سكنى المبتوتة ، ورد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت بكاء أهله عليه (٣٠) .

والجواب أن رد عمر وعائشة ، ليس من حيث أن الحديث نقل لكل منهما بطريق آحاد ، إذ إن كلا منهما - كبقية الصحابة - قبل أحاديث الآحاد وعمل بمقتضاها . فقد ثبت أن عمر قضى أن الديه للعاقلة ، ولم يرث المرأة من ديه زوجها ، فأخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يرث امرأة أشيم الضبائي من ديه زوجها ، فرجع إليه عمر (٣١) .

ولكن السبب في رد عمر أبا موسى الأشعري عندما أخبره بحديث الاستئذان ، هو مجرد حب الثبوت ، بدليل أنه لما رجع مع أبي سعيد الخدري وشهد له ، قال عمر ، أما إني لم أتهمك ، ولكنني خشيت أن يقول الناس على رسول الله ﷺ وعلى كل فقد آل الأمر إلى قبول عمر للحديث آحادا ، فالقصة بمجملها حجة على المنكر لا له .

أما سبب رده لحديث فاطمة بنت قيس ، فهو ما يدل عليه قوله : « لا ندع كتاب ربنا ، وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت » ونحن إنما نقول

بوجوب العمل بخبر الآحاد ، إن توافرت فيه مقومات الصحة من ضبط الرواه وعدالتهم . 'أرأيت لو أن أحد رجال الحديث أتهم راوياً فيما روى ، أليس ذلك مضعفاً للأخذ به ؟ فعمر رضي الله عنه أولى بأن يتوقف في العمل بحديث ما لاستبعاده أو الشك في ضبط راويه .

ومن هذا القبيل رد عائشة لحديث ابن عمر السابق . إذ هي رأت فيه - حسب اجتهداها - معارضة لصريح قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى .. »^(٣٢) فقد رجحت الأخذ بصريح القرآن على الخبر المظنون .

والخلاصة أن مثل هذه الأسباب لا يتنافى مع قاعدة العمل بخبر الآحاد ، ولا يعدّ خدشاً لها بحال .

أما ما دون الحديث الصحيح - والحسن في حكمه - فلا يحتج به في الأحكام ولكن يجوز الاحتجاج به في فضائل الأعمال التي استقرت فضيلتها بأدلة ثابتة ، بشرط أن لا يكون الضعف شديداً في الحديث ، وبشرط أن لا يعتقد راوي الحديث أو المجتمع به صحة ذلك الحديث .

اجتهاد رسول الله وموقعه من السنة

الاجتهاد هو بذل الجهد في سبيل الحصول على شيء ما وهو في اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية بذل الجهد في سبيل معرفة حكم عملي لم يتوفر عليه دليل قاطع .

فهل كان للنبي عليه الصلاة والسلام أن يجتهد في بعض الأحيان لمعرفة هذا النوع من الأحكام ؟ .. أم أنه كان يؤيد بالوحي دائماً ، فلم تكن ثمة حاجة تدعوه إلى النظر والاجتهاد ؟

ذهب أكثر المعتزلة وبعض المتكلمين إلى أنه ، عليه السلام ، لم يكن له أن يجتهد ، لأنه كان مؤيداً بالوحي ، ولأن المجتهد يعتمد على الظنون ، والظن يحتمل الخطأ ، والخطأ غير جائز في حق النبي عليه الصلاة والسلام . وربما استدلوا أيضاً بقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى »^(٣٣) .

وذهب كثير من الحنفية إلى أنه لم يكن يجوز له الاجتهاد في أمر ما ، إلا بعد أن ينتظر نزول الوحي ببيان حكمه ، ثم لا ينزل في ذلك شيء^(٣٤) .

أما الجمهور فقد اتفقت كلمتهم على أنه ، عليه السلام ، كان يجتهد إذا اقتضى الأمر ، إذ هو أولى بالاجتهاد ، عند الحاجة ، من سائر العلماء الذين توفرت لديهم مقومات الاجتهاد وشروطه ، كيف لا وهذه المقومات والشروط متكاملة لديه على أتم وجه ! ..

أما الدعوى بأن الوحي يغنيه عن الاجتهاد ، فذلك صحيح فيما لو ثبت أن الوحي لم يكن ينفك عنه بحال من الأحوال وأنه كان ينجده بالبيان كلما وقعت مشكلة أو طرحت عليه مسألة . ومن المعلوم أن الثابت نقيضه . فكثير ما

كان يُسأل عن أمور وتَمَرَّ به أيام كثيرة قبل أن يتلقى وحيًا يجيب على ما سئل عنه . وكثيرا ما كان يقع في مشكلات ومحرجات ، كحادثة الافك ، دون أن ينجده الوحي آنذاك بأي شيء .

وأما قوله عز وجل « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » (٣٥) .

فإنما المعنى به هنا القرآن ، وذلك لأن الآية ردّ على من زعم أن القرآن كلام مفتأت من عند النبي ﷺ .. ولو سلمت الدلالة فيها على ما زعموا ، لاقتضى أن يكون معناها : إنه لا ينطق بشيء من عنده ، وإنما هو الوحي دائما . والواقع المتفق عليه يشهد بعكس هذا ، فإنه عليه الصلاة والسلام كان يتكلم في كثير من الأحيان على سجيته وبسائق من طبيعته البشرية وفطرته الإنسانية .

ثم إن الواقع أكبر شاهد على أنه ، عليه الصلاة والسلام ، كان يجتهد في كثير من الحالات ، فمن ذلك افتدائه أسرى بدر بالمال ... واذنه للمنافقين بالتخلف عنه في غزوة تبوك .. واعراضه عن عبد الله بن أم مكتوم في سبيل مواصلة الحوار مع بعض المشركين من زعماء مكة .. وإنما فعل النبي ذلك كله - كما ورد في الصحيح - دون وحي .. وليس أدل على ذلك من العتاب الذي نزل عليه إثر كل تصرف من هذه التصرفات الثلاثة .

ولسنا الآن بصدد الاطالة في أدلة حجّة اجتهاد النبي ﷺ ومناقشة هذه الأدلة

ولإنما قصدنا أن نبني على هذا الذي ذهب إليه جماهير العلماء السؤال التالي .

أيمكن أن يتعرض النبي لما يمكن أن يتعرض له سائر المجتهدين من الخطأ في الاجتهاد ، أم أن اجتهاداته كلها تأتي دائما موافقة للحق الثابت في علم الله عز وجل ؟

الصحيح أنا إن قلنا بجواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام ، فلا بدّ من القول بجواز وقوعه في الخطأ ، وذلك لضرورة أن هذا الاحتمال من مستلزمات الاجتهاد . غير أنه مما لا ريب فيه أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يقر على الخطأ ، بل لابد أن ينزل الوحي ليردّه الى ما هو الحق الثابت في علم الله عز وجل .

أما قلّة من الباحثين ، فذهبوا إلى أن الخطأ ممنوع عليه . فهو وإن اجتهد ، لا يمكن أن يلم في إجهاده بأيّ خطأ ، وبذلك قال الإمامان الرازي والبيضاوي . قال الإسنوي في شرحه علي المنهاج للبيضاوي :

(والذي جزم به المصنف من كونه لا يخطئ اجتهاده ، قال الامام : إنه الحق . واختار الآمدي وابن الحاجب أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقرّ عليه . ونقله الآمدي عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث) (٣٦) .

قلت : وهو الراجح أيضاً عند الحنفية ، كما نص على ذلك كل من البزدوي والسرخسي في أصول كلّ منهما ، فقد نص

الصلاة والسلام

وهذا يعني أن تصرفات رسول الله ﷺ بالنسبة إلى الله عز وجل ، خاضعة لإمكان التصويب وعدمه ، أما بالنسبة للناس فلا تخضع الا لوصف الصحة ، وليس لهم الاقتداء والإتباع .

ولكن قد يرد هنا السؤال التالي :

ما الحكمة في إن يتنكب النبي ﷺ في اجتهاده عن الحق الثابت في علم الله تعالى ، مع أن الله قادر على أن يلهمه الحق منذ البداية ، أفليس ذلك أقرب إلى معنى العصمة ، وأليق برفيع مكانته عند الله وعباده ، من أن يترك يتخبط في الاجتهاد كأبي إنسان آخر ، حتى اذا انتهى من اجتهاده إلى قرار وأعلنه في أصحابه ، نزل الوحي يرده إلى الحق أو إلى الأكمل ؟

والجواب أن أقرب هذين الوجهين دلالة على نبوته ، هو أكرمهما في حقه وأليقهما بعصمته ، وسبحان من جعل في مظهر كل تصرف من تصرفاته ﷺ دليلا ناطقا بنبوته .

وانظر ... أرأيت لو أن النبي عليه الصلاة والسلام كلما فكر واجتهد ، بعيدا عن الوحي وتعاليمه ، هُدي إلى الكمال الثابت في علم الله عز وجل ، لضاعت معالم نبوته في غمار إلهاماته الصائبة دائما ، وذلك في نظر كثير من الناس على أقل تقدير ، ولحلل المبطلون نبوته بأنها ليست أكثر من صفاته الفكري وفراسته الصائبة ، مستنديين إلى أفكاره واجتهاداته التي تأتي

كل منهما على أنه ، ﷺ ، إن اجتهد لا يقر على الخطأ .. وهذا يعني أن الخطأ في أول الأمر ممكن ، ولكن سرعان ما يعود عنه ، بتنبيه الله عز وجل له (٣٧) فعلى هذا المعنى لابد أن ينزل قول البزدوى فيما بعد : فاذا كان كذلك ، كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة .

هذا ، وقد يستعظم بعضهم نسبة الخطأ إلى رسول الله ﷺ ، متوهمين أن الخطأ هو الإلثم أو الانحراف عن الجادة ، أو نحو ذلك مما ينافي العصمة الثابتة للأنبياء .

غير أن المقصود بالخطأ هنا ، عدم مطابقة اجتهاده لما هو الكمال الثابت في علم الله تعالى ، وهو لا يتنافى مع عصمته ﷺ . بل هو مأجور عليه . ثم إن الناس مكلفون باتباعه في ذلك ، ما لم ينزل عليه وحي يصرفه إلى حكم آخر ، شأنه شأن الحاكم إذا اجتهد . ولعمري كيف تكون الطاعة التي هي مناط أجر ومثوبة من الله وجل من موجبات الاخلال بالعصمة ، أم كيف تكون مما لا يليق بمكانته عليه الصلاة والسلام ؟

والنتيجة التي ننتهي إليها هي أن أقوال النبي وأعماله الاجتهادية ، داخله في سنته ، فلها من الحجية ما لعموم سنته ﷺ ، ويجب على الناس العمل بمقتضاها . فان نزل عليه ﷺ وحي يحوله عن اجتهاده الذي ارتآه إلى غيره ، فلا بد أن يبلغ أصحابه بذلك ، وعلى الناس حينئذ العمل بالجديد الذي وجههم اليه . فهم في الحالين كليهما يأخذون بتعاليمهم من النبي عليه

يكون على المؤمنين حرج في أزواج
أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا ، وكان أمر
الله مفعولا^(٣٩) .

فأي دليل ينطق بأن القرآن الكريم كلام
الله تعالى ، وأن محمد ﷺ ليس إلا أمين
الله تعالى لعباده على هذا الكلام ، أقوى
من هذا الدليل البين القاطع ؟

تقول عائشة رضي الله عنها : لو كنتم
محمد ﷺ شيئا مما أوحى إليه من كتاب
الله تعالى لكنتم « وتخفي في نفسك ما الله
مبديه وتخشي الناس والله أحق أن
تخشاه »^(٤٠) .

نسأله تعالى أن يشرفنا باتِّباع سنة حبيبه
المصطفى عليه الصلاة والسلام ، وأن يختم
حياتنا بأحب الأعمال إليه ، وأن يجعلنا يوم
القيامة من الواردين حوضه ، إنه سميع
مجيب ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب
العالمين .



كلها في ذروة المطابقة للحكمة والحكم
الرباني ، ولما ظهر لمعنى الوحي أي وصف
متميز .

فكان في جليل حكمة الله تعالى
وتدبيره ، أن يقطع وحيه عن المصطفى
عليه الصلاة والسلام ، في أوقات لعله
يكون بأمس الحاجة إلى تلقي الوحي فيها ،
كي تظهر للناس بشريته ، وليتجلي لهم
أمانته على الوحي ، وأنه ليس في مقدوره ،
وليس شعورا داخليا يساوره ، فلو لم يكن
في أدلة نبوته إلا هذا الدليل وحده ، لكفي
برهانا قاطعا على نبوته وصدقه ، وإن
المنصف المتأمل ليبصر في مواقفه الاجتهادية
هذه ، مصداق قول الله تعالى :

« قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا
أدراكم به ، فقد لبثت فيكم عمرا من قبله ،
أفلا تعقلون »^(٣٨) .

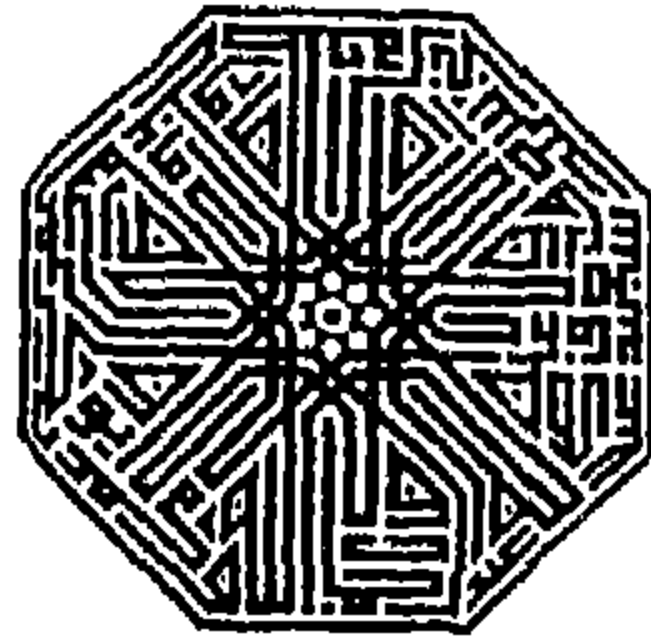
ولقد ظلّ رسول الله يكرر النصيحة
لمتبناه زيد بن حارثة ، أن ينهي خصومته
مع زوجته زينب ويصلح ما بينه وبينها ،
متكثرا على ما أخبره الله به من أن زيدا
سيطلق زوجه ، وأنه ﷺ سيؤمر بالزواج
منها ، تأكيدا لبطلان أحكام التبني وآثاره
الجاهلية ، حتى نزل عليه قول الله عز
وجل :

« واذ تقول للذي أنعم الله عليه
وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق
الله ، وتخفي في نفسك ما الله مبديه ،
وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه ، فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكها ، لكي لا

الهوامش

- (١) ذكرنا في كتابنا فقه السيرة هذا التعريف أو نحوه ، في ختام تحليل مفصل لظاهرة الوحي ، مع مناقشة وافية للمذاهب الغربية المختلفة التي أبرزت اهتمام الغربيين بالوحي من حيث هو ظاهرة برزيت في حياة محمد عليه الصلاة والسلام ...
- (٢) المائدة : ١٥ ، ١٦
- (٣) آل عمران : ١٣٧ .
- (٤) رواه أبو داود والترمذى .
- (٥) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (سنن) .
- (٦) الشاطبي ، الموافقات : ٤ / ٤ .
- (٧) الإمام الشافعي ، الرسالة ، تحقيق أحمد شاكر ، ص ٧٨ وما بعدها
- (٨) النحل : ٤٤
- (٩) النساء : ٨٠
- (١٠) الحشر : ٧
- (١١) النحل : ٤٤
- (١٢) النحل : ٤٤
- (١٣) رواه مسلم وغيره .
- (١٤) الغزالي ، المستصفى : ١٤٦/١ . البخاري ، كشف الأسرار على أصول البزدوى : ٣٧٠/٢ وما بعدها .
- (١٥) جمع الجوامع ، شرح المحلى : ٦٦/٢ ، الطبعة الأميرية .
- (١٦) الآمدى ، الأحكام : ٨٩/١ وأبو اسحاق الشيرازى مع شرح الشيخ يحيى بن الشيخ آمان ، اللمع : ٣٨٩ السرخسي ، الأصول ، ٨٦/٢ .
- (١٧) الأعراف : ٣١ .
- (١٨) الشاطبي ، الموافقات : ١٠٨/٢ ، ١٦١/١
- (١٩) الأحزاب : ٢١
- (٢٠) البناي على جمع الجوامع : ٦٦/٢ ، ط أميرية .
- (٢١) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ، القراني ، ص ٢٣ ، ٢٤ ، وكتاب الفروق له أيضاً : ٢٠٥/١ .
- (٢٢) أنظر خبر هذه الاتفاقية وتفصيلها في صحيح البخارى ومسلم .
- (٢٣) رواه أحمد وأبو داود والترمذى .
- (٢٤) رواه البخارى ومسلم .
- (٢٥) الغزالي ، المستصفى : ٨٦/١ ط بولاق . الدكتور عبد الكريم عثمان ، نظرية التكليف ، ص ٦٢ ، ٧٧ وما بعدها .
- (٢٦) السجدة : ٢٢
- (٢٧) النمل : ١٤

- (٢٨) ابن الحاجب ، شرح المختصر : ٧٥/٢ ، ط بولاق .
- (٢٩) الغزالي ، المستصفى ١٤٦/١ ط بولاق ، ويلحق الحديث الحسن بالصحيح في هذا الصدد .
- (٣٠) الحشر . ٧ .
- (٣١) حديث رد عائشة لخبر ابن عمر أخرجه في التيسير عن الستة الا أبي داود . وأخرجه ابن حجر في تلخيص الحبير بلفظ « يبكاء أهله عليه » وقال هذا حديث متفق عليه .
- (٣٢) رواه الشافعي في كتاب اختلاف الحديث ص ١٩ ، ٢٠ على هامش الأم ج ٧ .
- (٣٣) فاطر : ١٨ .
- (٣٤) النجم : ٣ .
- (٣٥) البزدوي ، كشف الاسرار : ٣٦١/٣ ، ٣٦٢ .
- (٣٦) النجم : ٣ ، ٤ .
- (٣٧) الأسنوى : السؤل في شرح المنهاج . ٣٥٧/٤ .
- (٣٨) السرخسي ، الأصول : ٩٥/٢ وأصول البزدوي على هامش كشف الأسرار : ٢١٠/٣ .
- (٣٩) يونس : ١٦ .
- (٤٠) الأحزاب : ٣٧ .





فلسفة إسلامية .. بأى معنى؟

أ . عبد الحميد يويو

للعنى بما يسمى « الفلسفة الإسلامية » ؟
إلى أى حد يمكن لهذا التجديد أن يبقى
بعيداً عن أن يكون رد فعل للتحدى الذى
يفرضه علينا « الآخر » ؟ بمعنى : ألا
يستدعى القيام بهذا التجديد استحضار
« الآخر » دوماً ؟ والتجديد ذاته حتى
يكون كذلك ، هل يجب أن يتم من موقع
الدفاع أم من موقع الهجوم أم من كليهما ؟
إلى أى مدى كانت أنماط وأشكال التجديد
التي تمت إلى الآن مرتبطة بواقع الأمة التي
صدرت عنها ؟ وإلى أى حد ساهمت في
« حل المشكلات الراهنة في العالم
الإسلامي » ؟ .

هذه التساؤلات - تاركين أخرى إلى
حين - استوحيناها من جراء نظرنا فيما تم
إلى الآن في مجال « الفلسفة الإسلامية »
و« تاريخها » . لم نجد في هذا « التاريخ »
حسب قراءتنا له إلا ردود أفعال أو إجابات
من موقع الدفاع على تحديات طرحها
« الآخر » وجرنا إليها جراً . فإذا قال

يدخل الحديث اليوم عن « وقفة » تجاه
ما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » ضمن
تجدد حضور وعى هذه الأمة بواقعها
وظروفها التي آلت إليها . وككل أمة حين
تقف على مشارف أزمة في عقلها ، فإنها
تراجع ذاكرتها ، تاريخها ، ماضيها ،
تبحث فيه عما شكل قاعدتها التأسيسية
التي انطلقت منها في بداية تكونها
وانتشارها ، ولتعيد قراءة الحاضر على
ضوءه ، لفهم المرحلة التي وصلت إليها
والأسباب الكامنة خلفها ، وتقوم في ذات
الوقت بالبحث عن أساس لإعادة بناء
العلاقة بين الحاضر والماضي ، تهدف هاتين
العمليتين : قراءة الحاضر وفهمه على ضوء
الماضي ، لإعادة العلاقة بينهما ، إلى
مواجهة التحدى القائم بحضور
« الآخر » ، وتلازمه في الوعى المتجدد
الحضور .

ومن هذا جملة أسئلة نطرحها لتجديد
التفكير فيها : كيف نجدد اليوم هذا الحضور

تقدمت الأبحاث في هذا المجال واطلع بعضهم على أهمية « الأيديولوجية » ودور « الأجهزة الأيديولوجية للدولة » وبنية « اللاشعور » الثاوية خلف كل إنتاج فكري واستقلالها التام عن الأحداث والمعارك الفكرية والفلسفية صار البحث عن « أصالة للفلسفة الإسلامية » ليس في جدة موضوعاتها أو في طريقة الشرح والتفسير والوعي بالمرحلة التاريخية والحضارية ، أى لم يعد البحث عن « الأصالة » في المادة المعرفية لهذه الفلسفة بل في « التوظيف الأيديولوجي » للمادة لمعرفة ذاتها فالأصالة إذا هي هذه الوظيفة الأيديولوجية التي أدتها ولعبتها هذه الفلسفة ، التي لا تختلف كثيراً عن أصلها اليوناني في الحضارة الإسلامية .

تلك أمثلة استقيناها دون حصر لأشكال ردود الفعل تجاه إشكالية أصالة الفلسفة الإسلامية . نقول أنها ردود فعل من موقع الدفاع لأننا لم نختار ساحة المعركة ولا توقيتها ولا موضوعها ، بل لم نفكر ولو للحظة في أن ندخل معركة قد رتبت مقدماتها ونتائجها . ولم يتعلق الأمر فقط بالجانب « الفلسفي » بل تعداه إلى بقية الجوانب الأخرى المرتبطة بالعقيدة والسيرة والتاريخ والحضارة وكل الإنتاج الفكري والإبداعى لدى المسلمين . إن « الآخر » حاضر دوماً ، ويتم استحضاره دوماً عند كل مواجهة للدفاع . والسؤال الذى يعود بالحاح : ردود الفعل هذه بهدف إثبات « أصالة للفلسفة الإسلامية » هل كانت

« الآخر » - وهو هنا المستشرقون - :
« ان الفلسفة الإسلامية ليست الا فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية » (رينان ، غوتيه) E. Renan, L. Gauthier
حملنا معنا أدوات الحفر وذهبنا نبحث عن موضوعات بحثها وتطرق إليها « الفلاسفة المسلمون » ولم يتطرق إليها أسلافهم من اليونان ، فأثبتنا انطلاقاً من ذلك « أصالة الفلسفة الإسلامية » مبرزين جدة الموضوعات المطروحة والبحوث ، مستخدمين لهذا الغرض « المنهج التاريخي » و « المنهج المقارن » (ابراهيم مذكور) . وحين اكتشفنا بعد حين أن « الفلسفة الإسلامية » مدينة حقاً للفلسفة اليونانية قلنا : إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية والأصيلة هي تلك التي نجدها في « الاجتهاد بالرأى » ، وفي « علم أصول الفقه » (مصطفى ع . الرازق ، والنشار ...) وحين جاء من اطلع على المناهج الغربية الحديثة وما يتعلق بالتفاعل الحضارى والثقافة كقانون حضارى لامناهى عنه ، أضحى إثبات أصالة للفلسفة الإسلامية كامنأ في طريقة الشرح والتفسير ، والحذف والاضافة : ماذا نفرس ؟ وماذا نحذف ونضيف ؟ وبأى مقياس ؟ فما ثبت وما نحذف أثناء الشرح يتم عن وعى بالمرحلة والحضارة التي يعيش فيها المفسر والشارح ، ويصبح حضور الوعي بالبنية التي تؤسس وتنشئ الخطاب (تفسير ، شرح ...) هو الجواب على من ينكر أصالة هذه « الفلسفة » . وحين

في ذات الوقت ترتبط بمشكلات الأمة الإسلامية ؟ بتعبير آخر : هل إثبات « الأصالة » على هذا المستوى أو ذاك ، بالأساليب المستخدمة حتى الآن لدى الباحثين والمؤرخين في ميدان « الفلسفة الإسلامية » هو الذى سيؤدى بهذه الأمة إلى إيجاد الحلول للمشاكل التى تعانى منها ؟ أم أن ذلك الجهد فى الإثبات « للأصالة » على هذا المستوى أو ذاك لم يزد تلك المشكلات إلا تأصيلاً ؟ .

نعم ، إن الذين قاموا ويقومون بردود الفعل هاته لإثبات « أصالة الفلسفة الإسلامية » يهدفون من وراء ذلك إلى إيجاد ما يمكن استلها منه من تاريخها لتحقيق المعاصرة وتجاوز « التأخر التاريخي » الذى يفصل هذه الأمة عن ماضيها من جهة وعن « الآخر » من جهة أخرى : فتحقيق « المعاصرة » لا يتم إلا بالانخراط فى العصر وإيجاد مكان يليق بنا فيه أمام بقية القوى والمجتمعات التى دخلت فى هذه المرحلة من التاريخ . ومن هنا فإن « المعاصرة » بهذا المعنى تكمن فى إيجاد « الارهاصات الأولية » لما به تحققت « المعاصرة » لغيرنا ، أى البحث عن « المفاهيم » التى أصلها « الآخر » فى فلسفته وحضارته اليوم ، لدى « الفلاسفة المسلمين » الذين سعت طموحاتهم إلى بناء هذه « المفاهيم » وتأسيسها بوعى أو بغير وعى ، وغالباً ما كان بدون وعى حسب بعض « القراءات المعاصرة » لهذا الإنتاج الفكرى . ولهذا السبب نجد أن المهمة التى ندب لها أنفسهم

الباحثون والمؤرخون داخل حقل « الفلسفة الإسلامية » اليوم تكمن فى إيجاد « النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية » وفى تقديم « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط » والعمل « من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا التربوية والفكرية » وفى أكثر من ذلك : فى البحث عن الآليات والميكانيزمات التى تتحكم فى « العقل العربى » وتمنعه من الانطلاقة فى سبيل تحقيق « المعاصرة » المنظور إليها من خلال « المفاهيم » التى تؤسسها ، فيجب بالتالى القيام بـ « نقد العقل العربى » وبيان المعوقات الفكرية والمعرفية التى كانت من طبيعة هذا العقل فى تكوينه فى عصر التدوين . ومن هنا الدعوة إلى « تدشين عصر تدوين جديد » يقوم على إبراز « الفلسفات » التى تتحقق بها هذه « المعاصرة » المؤسسة على « المفاهيم » التى بدونها تبقى منعدمة . ومن هنا ضرورة القيام بعملية « انتقائية » شاء ذلك الباحثون أم أبوا ، داخل حقل الفكر العربى الإسلامى فما به تتحقق « المعاصرة » اليوم من داخل ذلك الحقل الفكرى هو « عقلانية ابن رشد » و « علمية ابن خلدون » بل وماديته فى البحث الاجتماعى والثقافى ، و « تقدمية » ابن حزم الظاهرى فى فهم النص و « قراءة » الشاطبى المعاصرة للأصول ، مع هاته « الفلسفات » يجب أن يتم التواصل والحوار ، وبهؤلاء تتحقق

دراسات وترجمات للفكر المعاصر الذى عرف مرحلة كتلك التى نمر بها نحن اليوم فى العالم العربى والإسلامى ، وبالتالى يقدم لنا الحلول والمواقف التى وقفها فى تاريخه وماضيه مؤسسا مناهج للتأويل وتقنيات للدراسة ، دراسة النصوص وموضعها وتاريخنا بتحليل الشعور وربطه بالواقع الاجتماعى الذى صدر عنه ، الشيء الذى يسمح بإعطاء مكان جديد لمفاهيم قديمة حسب العصر والظرف التاريخى الذى نمر به ، إن لهذه القراءة وتلك التى أشرنا إليها آنفاً تصبح بدورها قد أنجرت إلى ساحة المعركة التى رسم « الآخر » معالمها ويبقى السؤال : بما تختلف هاتين « القراءتين » عن غيرهما من « القراءات » المتقدمة عليهما فى الزمان والمكان ؟ والجواب : إنهما كغيرهما من القراءات تنطلقان من نفس الفضاء الفكرى الذى يشكل بنية الآخر ، وإن كان هناك من تمايز فهو فى المناهج والمفاهيم التى تستخدمانها دون غيرهما من القراءات الأخرى . وهذا يدل على أن أية قراءة لما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » إنما تكون معاصرة لذاتها ومتقدمة على سواها فى عالمها ، باستمدادها من آخر التطورات التى عرفت المناهج والمفاهيم المتنامية والمنبثقة من الفضاء الفكرى لـ « الآخر » . وعلى سبيل المثال : إن الأستاذ « الجابرى » فى دراساته وأبحاثه يصوب سهام نقده نحو كل من سبقه فى تأسيس خطاب حول الفكر العربى الإسلامى ، أو لنقول حول

« المعاصرة » لأنهم أسس الأصالة ومكمن الهوية الحضارية التى نريد استعادتها ، وليس « الغزالي » و « ابن سينا » و « الفارابى » و « الكندي » و « الشافعى » و « البقلاني » و « الأشعرى » ...

بتعبير آخر : إن « الأصالة والمعاصرة » تتحققان بالتوصل مع الفكر المغربى الأندلسى الذى حقق « قطيعة ابستمولوجية » مع « الفكر المشرق » ، ليس ذلك فحسب ، بل أن « المعاصرة » اليوم والتى حققها « الآخر » إنما كانت انطلاقاً من هذه « الفلسفات » التى إطلع عليها هذا « الآخر » فى المغرب والأندلس خاصة . فهذه « الفلسفات » تشكل الوجه « المشرق » الذى به تحققت « المعاصرة » « للآخر » فى مقابل الوجه « المظلم » الذى كان « العائق » فى سبيل انطلاقة العقل المغربى نحو تحقيق التواصل بين ماضيه وحاضره من أجل المستقبل الذى حققه « الآخر » فالإجابة عن « إشكالية الأصالة والمعاصرة » تكمن فى هذا التواصل بين تلك « الفلسفات » والعصر الحاضر المتحقق . بهذا المعنى فإننا نرى الحاضر فى الماضى ونقرأ طموحاتنا فى تلك « الفلسفات » : فبعثها وإحيائها وتجديدها هو الذى يحقق لنا « الحلم » الذى يراودنا منذ أزيد من قرن ونصف .

إن هذه القراءة أو غيرها التى ترى أن الإجابة عن هذه الإشكالية تكمن فى تقديم

« التراث » ويسم كل أولئك « بالسلفية » :
 « السلفية الإسلامية » و « السلفية
 الماركسية » ... سلفيات : بمعنى أن لكل
 تيار من هذه التيارات سلف مرجع ،
 تستمد منه أسس دراساتها وقواعد بنائها
 للتراث ، فهو ينقد استخدام « القوالب
 الجاهزة » رافضاً بذلك ذلك الفهم الآلى
 والميكانيكى لـ « الجدلية الماركسية »
 وماديتها التاريخية ويدعو فى مشروع « نقد
 العقل العرى » إلى أن تصنع « القوالب
 محلياً » . صحيح أن كل تيار من تلك
 التيارات السلفية تستمد منهاجها
 ومفاهيمها من سلفها وخطوها أنها تفعل
 ذلك بشكل آلى ولو انتسبت كما هو الحال
 عند « تزينى » و « مروة » إلى الفكر
 الماركسى الجدلى أو إلى العلمية والتاريخانية
 الغربية كما هو الحال عند « العروى »
 مثلاً . والسؤال الذى يرد بصدد الحديث
 عن أبحاث الأستاذ « الجابرى » هو
 التالى : هل ينطلق الأستاذ « الجابرى »
 من سلف ؟ وما هو ؟ بتعبير آخر : من
 أين يتكلم الأستاذ « الجابرى » ؟ بم
 يتأسس خطابه ؟ ما هى شروط القول التى
 ينطلق منها وتحديد مجال وحقل تفكيره
 والتعبير عنه ؟ نطرح هذه الأسئلة بصدد
 أبحاث الأستاذ « الجابرى » ، لأننا نعلم
 جميعاً أنه ليس هناك إنطلاقة من
 « فراغ » ، من « الصفر » .

حين نقرأ « العروى » نكتشف خلفه
 « غرامشى » قابلاً بين الأسطر والفقرات

التي خطها قلمه وكذا فهم هذا الأخير
 لـ « الماركسية » ومحاولة النظر إليها
 وفهمها وتأويلها حسب الظروف التى
 عرفت إيطاليا فى عهده . ومن هنا نفهم
 دعوة « العروى » إلى تأسيس « ماركسية
 عربية » . وحين نقرأ لـ « مروة »
 و « تزينى » فلا نحتاج إلى عناء كبير
 للكشف من خلال المقدمات النظرية
 الطويلة التى يصدران بهما أبحاثهما عن
 « الفلسفة » التى يتبنيانها و « المنهج »
 الذى يستخدمانه . والفرق بينهما أن أولهما
 يقرأ التراث العربى الإسلامى بالتأويل
 « السوفياتى » للماركسية والآخر بتأويل
 « ألمانيا الشرقية » لها . وإذا قرأنا للأستاذ
 « حنفى » فإنه سرعان ما نقف على
 (المنهج الفينومينولوجى) الهوسرلى (نسبة
 إلى الفيلسوف الألمانى هوسرل) والمواقف
 السبنوزية (نسبة إلى باروخ سبينوزا
 اليهودى الهولندى) من الدين والتراث
 عامة (الدين والتراث الغربيين) .

أما حين نقرأ للأستاذ « الجابرى »
 فأنت أمام جبل الاستمولوجية المعاصرة .
 ومن هنا صعوبة تحديد المرجع الفيلسوف
 الذى يوجه أبحاثه ، بل نجد أن المرجع هو
 الاستمولوجية المعاصرة بأكملها وفى كل
 ميدان من ميادين البحث المتعلق بالعلوم
 الإنسانية : من علم النفس (بياجى) من
 التحليل النفسى (فرويد ، يونغ) من
 الفلسفة (كانط ، هيجل ، ماركس ،
 نيتشه ، فوكو ، ديردا) من
 الأنتروبولوجيا ، (كلود ليفى

معرفية متعددة ومختلفة ؟ ولعل السؤال الأساسي هو : أية « أصالة » لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كانت ستم على حساب مفاهيم ومناهج خارجة عنها ولا تنتمي إلى فضائها الفكري والحضاري ؟

إن هذه التساؤلات حول أبحاث ودراسات الأستاذ « الجابري » ليس الهدف منها الوقوف عند كل ما يمكن أن يوجهه كملاحظات وإنتقادات لأبحاثه ، فلذلك مجال آخر غير هذا المجال ، إنما أردنا من ذلك الإشارة إلى أبحاثه خاصة لأنها تكتسي طابعاً متميزاً عن غيرها من الأبحاث حتى الآن في حقل الدراسات العربية الإسلامية وما يتعلق بها .

إن ما يلاحظ بصدد هذه « القراءات » التي أشرنا إليها أو تلك التي لم نشر إليها في هذا البحث هي أنها وقعت الاشكالية العامة التي تبحثها وتدرسها أعني « إشكالية الأصالة والمعاصرة » ، دون أن تسائل نفسها عن ظروف النشأة للقيام بالمراجعة وتصحيح المسار . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، هناك إتفاق عام وتام على أن « الفلسفة الإسلامية » هي تلك التي يمثلها « الفلاسفة المسلمون » ، فلم يقف أحد عند مساءلة صحة هذه الدعوى وهذا الإتفاق حول تسمية ذلك الإنتاج « الفلسفي » لدى المسلمين بأنه « فلسفة إسلامية » . إن الالتباس والغموض الذي تؤدي إليه هذه التسمية يوقع الكثير من الباحثين في تناقض وازدواجية عن وعي أو عن غير فهم

ستراوس ...) . إن مفاهيم ومناهج هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين تجد مكانها في نص « الجابري » محاولاً من خلالها وانطلاقاً منها تأسيس « منهج » ونحت « مفاهيم » مستمدة كما يقول هو نفسه من وحى الموضوع الذي يدرسه والثقافة التي يتعامل بها . إنه التحرر من « القوالب الجاهزة » ومحاولة صناعة « قوالب محلية » والسؤال الذي نود طرحه مرة أخرى بصدد أبحاث الأستاذ « الجابري » هو التالي : هل صحيح أنه لا يمكن لنا اليوم التفكير في موضوعات ومشكلات مرتبطة بالعالم الإسلامي إلا من خلال الحقل المفاهيمي الذي تنتمي إليه الفلسفة الغربية المعاصرة ؟ أحقاً لا يمكن أن « نتنفس » إلا من خلال هذه المفاهيم والفلسفات كما يقول هو نفسه ؟ أن الأستاذ « الجابري » وهو يقوم بمحاولة « نقد العقل العربي » وتفكيك « الخطاب العربي المعاصر » لم يطرح السؤال المتعلق « بنسبية المفاهيم » التي يستخدمها وهو يقوم بعملية « النقد » و « التفكيك » : إلى أي حد يمكن إستخدام مفاهيم مجردة عن « تاريخيتها » ومفصولة عن سياقها كمنادج صقلتها تجربة حضارية معينة ؟ هل يمكن اعتبار هذه « المفاهيم » فوق الزمان والمكان ؟ ومهما أشار وأكد « الجابري » على أنه لا يتبع فيلسوفاً ما « حذو النعل بالنعل » فإنما يلح طرحه هو : هل يمكن تأسيس منهج للدراسة والبحث انطلاقاً من جملة مفاهيم ومصطلحات تنتمي إلى حقول

لذلك . إننا لا نطرح هنا تلك الاشكالية التي سبق وأن طرحها المستشرقون حول تسمية هذا الإنتاج : هل هو إسلامي أم عرني أم عرني إسلامي ؟ إن بعض الباحثين والدارسين يتعامل مع هذه « الفلسفة » على أنها عربية إسلامية لأنها كتبت باللغة العربية من جهة ، وفوق أرض أو في فضاء حضارى أنشأه الإسلام دون أن يعنى ذلك أنه قام بالإسلام أو من أجله

ونحن اليوم كمسلمين بالفعل ، إذ نحاول القيام بـ « وقفة » تجاه ما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » من جهة ، وبهدف تحقيق إعادة بناء لـ « الفلسفة الإسلامية » بالفعل من جهة أخرى ، فيجب أن نحدد المفاهيم والمصطلحات التي نستخدمها والقراءة الممكنة ، والتي تعكس بحق تلك « الفلسفة الإسلامية » لتاريخ الإنتاج الفكرى لدى المسلمين ، قراءة تعتمد الأسس والمنطلقات للإنتاج الفكرى فحسب بل حتى لـ « الكل الحضارى » الذى انبثق وانبثق على هذه الأسس والمنطلقات .

في اعتقادى أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » هو حديث عن تلك الرؤية أو النظرة التى أسسها الإسلام كدين فى قلوب وعقول المؤمنين به ، بمعنى : أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » لا يجد له موضعاً فى الفكر العالمى إلا إذا إنطلق من الإسلام كقاعدة تأسيسية له . ومن هنا فإن هذه « الفلسفة الإسلامية » ستمير عن غيرها من « الفلسفات » بكونها

نستند إلى قواعد ومبادئ وحدود يرسمها هذا الدين للمؤمنين به ، فلا يصبح أى بحث وفى أى ميدان ، ولو صدر عن مسلم ، « فلسفة إسلامية » ، فقط لأنه تم التفكير فيه فوق أرض عرفت الإسلام وحضارته . إن المرجع الأساسى الذى يحتكم إليه حينئذ هو الإسلام أى « النص » فلتنص سلطته وهو يرسم المعالم ويضع الحدود التى يجب البحث داخلها لا خارجها والنص الوحي يعلم الباحث ويعلمه أن البحث فى هذا الميدان أو ذاك لا طائل من ورائه إذا كان لا يعود بالنفع والمصلحة على الفرد والمجتمع والإنسانية جمعاء . وإن نظرة فاحصة على تاريخ ما سمي إلى الآن بـ « الفلسفة الإسلامية » تجعلنا ندرك أن « البحث الميتافيزيقى » لا طائل من ورائه ، وإن هذه « الفلسفة الإسلامية » لم تجد لها موطناً لتأصيل ذاتها وأحداث التطورات والثورات التى عرفتها أوروبا بعد ذلك إلا حين انتقلت إليها ، أو نقلت إليها . والسبب لا يعود إلى أن « الفلسفة الإسلامية » لم تستطع أن تقف مرة أخرى بعد الضربة القاضية التى وجهها إليها « حجة الإسلام » فى زمانه .

وإن عدااء المسلمين وفقهائهم للفلسفة الداخلية ولعلوم الأوائل وجد قبل « الغزالي » وبعده . وإنما يكمن فى أن « الفلسفة الإسلامية » هى فى الأصل فلسفة يونانية عرفت طريقها إلى أوروبا التى وجدت فيها هذه تراثها ، تاريخها كى تواصل معه وتحاوره وتعيد بناءه

إن تراث أوروبا الفلسفى وغيره هو تراث اليونان بشهادة كبار الفلاسفة المحدثين والمعاصرين (هيجل ، نيتشه ، هوسرل ، هيدجر إلخ) . فبالإضافة إلى أن هؤلاء لم يعترفوا بفضل المسلمين في ما قدموه لهذا التراث اليونانى من خدمات (شرح ، تفسير ، تأويل ، نقد ، نقض إحياء ، إعادة بناء ...) فإنهم استفادوا منها أيما استفادة ، والذين يشاهدون اليوم فضل المسلمين على أوروبا ويحاولون في نفس الوقت - وبتحسر على عصور « الانحطاط » - أن يعيشوا تلك الفلسفات التى قامت بها عليها أوروبا إنما يقعون دون وعى منهم ولا إدراك في شرك « المركزية الأوروبية » التى ترى أن المسلمين لم يكونوا إلا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا . ذلك لأن قراءة الإنتاج الفلسفى لدى « الفلاسفة المسلمين » إنما يتم بإدوات ومناهج ومفاهيم تنتمى إلى فضاء « الآخر » من جهة ، ومن جهة أخرى أن تلك « القراءة » إنما تهدف إلى وصل الماضى بالحاضر ، والحاضر هنا هو « الآخر » ، أى وصل « الفلسفة الإسلامية » بمفهوم « الفلسفة » اليوم في أوروبا ، أو بتعبير آخر ، وصل مفاهيم الحاضر بارهاصاتها في الماضى . وليس هذا في اعتقادنا إلا تكريس « للمركزية الأوروبية » التى أشرنا إليها . ويبقى السؤال : أية أصالة لهذه « الفلسفة الإسلامية » أن كان الغرض فصلها عن محيطها وتاريخها وربطها بتاريخ ومحيط

وتأسيسه . لم تأخذ أوروبا الفلسفة الإسلامية اليونانية فحسب بل أخذت « علم » المسلمين ومنهجهم « التجريبي » الذى أسسوه وبنوه والذى وجههم إليه الإسلام حين رسم لهم حدود البحث و « التجربة » فكما أخذت من « الفلسفة الإسلامية » ما يتواصل مع تراثها وماضيها . أخذت من « علم » المسلمين ما يتناسب ونظرتها إلى الكون والحياة والإنسان القائمة على الحس والتجربة ، حتى أصبح العلم لديها هو الأساس والمعيار لكل شيء بخلاف مكانته التى كان يحتلها في نظر العالم المسلم الذى يستنير في أبحاثه وتجاربه بهدى الإسلام وقواعده النظرية التى رسمها له . وهذا الذى يفسر لنا المحاولات القائمة اليوم على إحياء هذه « الفلسفات » دون أخرى على أنها « معاصرة » لنا لأنها كانت « الفلسفات » التى أخذتها أوروبا وأحدثت بها ثوراتها الفكرية والعقلية والعلمية . ومثل هذه المحاولات تنبنى وتنطلق من أساس أن تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة يخضعان للتقدم والتطور نحو الأمثل والأفضل ، فلا يمكن وفق هذا المنظور إلا أن نستعيد تلك الفلسفات التى انتقلت إلى أوروبا وكنا نحن أحق الناس بها . إن هذه القراءة لتاريخ الفلسفة والعلم تغفل أن لكل حضارة « نواتها » التى تتمحور وتتمفصل حولها المبادئ والقواعد التى يبنى عليها الإنتاج الفكرى لدى حامل لواء تلك الحضارة .

« الآخر » الذى يمتد من اليونان إلى اليوم ؟

« المسافة » بين « أرسطو » و « انجلز » ..

لهذه الأسباب مجتمعة نرى أنه لا يمكن تسمية إنتاج « الفلاسفة المسلمين » فى هذا الحقل بـ « الفلسفة الإسلامية » . بتعبير آخر ، إن الذين مثلوا حتى الآن ما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » فى الحضارة الإسلامية والذين كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا ، ليسوا هم الممثلين الحقيقيين لما يمكن أن نسميه حقاً « فلسفة إسلامية » ، أى نظرة وتصوراً خاصاً بالإسلام وحضارته وتاريخه ... لم يكن هؤلاء إلا تلامذة اليونان وممثلين للعقل اليونانى . وما « إشكالية التوفيق بين العقل والنقل » كما يعرضها الباحثون اليوم فى هذا المجال وعدم القدرة على حلها وفك عقدها إلا دليلاً على أن « العقل » هنا هو « العقل اليونانى » وأن « النقل » هو « النص القرآنى » . وشتان بين وضع « العقل اليونانى » وروح « النص القرآنى » ..

فى سياق آخر لهذا الحديث نقول : إن ما سمي بالفلسفة الإسلامية ما هو إلا فلسفة العقل اليونانى : العقل الأرسطى العقل المطلق صاحب المبادئ والقواعد المطلقة العقل الذى لا يحتاج إلى « التجربة » بالمعنى « العلمى » لهذه الكلمة لأن مبادئه تتطابق مع مبادئ الطبيعة . الشيء الذى يذكرنا بقواعد الجدل لدى الماركسية حين نتحدث عن « دياكتيك الطبيعة » والجدل فى التاريخ والمجتمع ، رغم بعد

هذه « الفلسفة الإسلامية » إذا ليست هى « فلسفة الإسلام » وفلسفة « العقل الإسلامى » ووضعه فى تاريخ المسلمين والحضارة الإسلامية . ومن هنا نرى مع أحد الباحثين أن خير من يمثل « العقل الإسلامى » فى الحضارة الإسلامية إنما هو أمثال « الغزالي » وليس أمثال « ابن رشد » . لا نريد هنا أن ندخل فى جدال ونقاش بين أنصار هذا وأنصار ذاك ، بقدر ما نريد أن نبين أن « الغزالي » وبالرغم من كل ما يمكن أن نؤاخذ عليه فى فلسفته ونزعته « التصوفية » فإنه يظل بحق أحد الذين وضعوا دعائم هذا « العقل » وحددوا حدوده ورسم معالمه . « فالغزالي » الإمام « الأشعرى » بقيامه بتلك المهمة فتح الباب على مصراعيه أمام الباحثين المسلمين لدراسة الواقع الاجتماعى والتاريخى بدل البحث الميتافيزيقى والغيبى . إن ذلك الوضع للعقل لدى « الغزالي » هو الذى جعل من « ابن خلدون » باحثاً يقيم الدنيا ويقعدها بمقدمته ، ولا تزال مقدمته وتاريخه مثار الجدل والنقاش بين الأنصار والخصوم ، وبين أولئك الذين يرون فيه « مادياً تاريخياً » و « ماركسياً قبل ماركس » أو يرون فيه رجلاً « متقدماً » على عصره ويحاولون بيان « المعقول واللامعقول » فى فكرة ، وبين أولئك الذين يرون فيه النموذج التطبيقى لما يريده الإسلام من أبنائه وعلمائه . ليس « ابن

خلدون « الأشعري تلميذاً » لابن رشد « بل هو تلميذ « للغزالي » الأشعري ، وما محاولات بعض الباحثين أن يربطوا بين « ابن خلدون » و « ابن رشد » إلا ضحايًا « المنهج النبوي » الذي يستخدمونه والذي به يرون أن « ابن خلدون » و « ابن رشد » ينتميان إلى « ابستمية واحدة تختلف عن « الابستمية » التي خضع لها « الغزالي » و « ابن سينا » والفكر المشرق كله . ولا أدل على ما نقول من أن نراجع المقدمة لنقف على مدلول « المفاهيم » التي يستخدمها « ابن خلدون » : العقل ، الغيب ، الفلسفة ، العادة ، المعرفة إلخ . إن دلالات هذه المفاهيم تلتقي مع تلك التي يسبغها عليها « حجة الإسلام » وتبتعد بالمقابل عن تلك التي يسبغها عليها « فقيه قرطبة » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أن موقف « ابن خلدون » من فلسفة ابن رشد « يبين فيه إنحيازه « للغزالي » أكثر من تقربه من « ابن رشد » . وأخيراً أن موقف « ابن رشد » من الأشاعرة والمذهب الأشعري من الواضح بحيث لا يحتاج إلى تفصيل . وإذا علمنا أن « ابن خلدون » أشعري المذهب أدركنا مدى المسافة التي تفصل بين الرجلين . ولسنا هنا - كما قلنا عن غيره من قبل - في موقف عرض فكر « ابن خلدون » بقدر ما سعينا إلى محاولة بيان أوجه التقارب الممكنة بينه وبين « الغزالي » وأوجه التباعد الممكنة بينه

وبين « ابن رشد » . وفي هذا الصدد يمكن الحديث أيضاً عن أوجه تقارب بين « ابن رشد » المغربي الأندلسي المالكي ، و « ابن تيمية » المشرقي الحنبلي وذلك بهدف بيان أن « القطعية الابستمولوجية » التي يلجأ إليها أحد الباحثين بين المشرق والمغرب ليست إلى الحد الذي يريد أن يرفعها إليها (الأستاذ « الجابري ») إنما يمكن ملاحظته بصدد ما صدر من مؤلفات عن « ابن خلدون » وما أقيم حوله من مهرجانات وندوات ، من تونس إلى بغداد ، والرباط ، هو أنه لم يدرس « ابن خلدون » من « منظور إسلامي » ليكشف لنا عن دور « علم أصول الفقه » و « علوم الحديث » و « الجرح والتعديل » لدى المسلمين وتأثيراتها على فكر « ابن خلدون » المسلم . إن بيان أوجه التأثير هاته تعطينا الإجابة الكافية عن تلك التساؤلات حول إشكالية ابن خلدون وابستمولوجيته التي - حسب بعض الأطروحات الجامعية - لم تتجاوز « الابستمولوجية الأرسطية » ولا « مفاهيمها » ، بل ظلت تفكر داخل الاشكالية ، ذلك لأنه لا يمكن أن نجزم بأن السابق في البحث في هذا الميدان أو ذاك يمكن أن يأتي بعلم جديد ، لم يظهر إلا بعد قرون عدة ، إنها نظرة « التقدم التي تحكم الفكر وتاريخه » حسب هذه الدراسات وغيرها

إن أية « وقفة » مما سمي حتى الآن « بالفلسفة الإسلامية » لا بد فيها من

استحضار « العلاقة » التى كانت قائمة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، وذلك بهدف بيان أوجه التقارب بينهما ، وأوجه التباعد والتناقض الحاد بينهما وبين « النص الإسلامى » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أن هذه الوقفة ستجعلنا نبحت عن « الأسس » التى يجب أن تقوم عليها فلسفة إسلامية بحق ، والمعنى الذى يمكن أن نعطيه لها . والسؤال الذى نطرحه بهذا الصدد هو : بأى معنى يمكن الحديث عن فلسفة إسلامية .

لقد عرضنا من قبل الإجابة على هذا السؤال حين تحدثنا عن وضع العقل فى الحضارة الإسلامية عن الغزالي وابن خلدون فالفلسفة الإسلامية هى التى تتوجه فى أبحاثها ودراساتها إلى الواقع الاجتماعى والتاريخى ، إلى الفرد والمجتمع والحضارة ، لتدرسه وتبحثه . وتستقى منه فرضياتها وتجربها على ذلك الواقع والتاريخ إن هذه الفلسفة الإسلامية هى التى أخذتها أوروبا عن المسلمين وسكتت عنها ، ولم تبرز إلا أخذها للفلسفة الإسلامية / اليونانية . فبناء وإعادة بناء للفلسفة الإسلامية اليوم يجب أن يتم بالرجوع إلى ذلك التصور ومن يمثله والذى يقوم على التجربة وشروط البحث العلمى والموضوعية المطلوبة فى كل بحث ودراسته . وأوروبا اليوم ، إنما هى أوروبا العلم والبحث العلمى . فليست فلسفة ابن رشد ، والفارابى ، وابن ماجة وابن طفيل هى التى تجعلنا تستنير بتصورها عن العلم والبحث العلمى

الذى ينتمى إلى تصور اليونان والبحث العلمى . بالمقابل فإننا بالفلسفة الإسلامية الحققة نستطيع أن نعيد النظر فى المسار الذى اتخذته العلم فى أوروبا اليوم ، للخروج من أزمتها والتى تنعكس على المجتمع والتاريخ والحضارة التى تعرفها أوروبا اليوم ، طارحين جانباً تصور أوروبا اليوم عن الفلسفة ومفاهيم التقدم والتطور فى المجتمع والتاريخ والحضارة .

يجب إذاً من أجل إحياء فلسفة إسلامية إعادة قراءتها على ضوء النص الإسلامى وأن نقف على الشروط التى تجعل تلك الفلسفة ممكنة اليوم ، ووصفها بأنها « إسلامية » .

إن الدين / الإسلام جاء به رسل وأنبياء لرسم ونشر تصور ' عن الكون والحياة والإنسان ، ولو ترك ذلك للإنسان لما توصل إلى إجابات تامة وشفافية للأسئلة التى يطرحها حتى الآن بعيداً عن تلك « الهداية » التى تطلعه على بداياته ومصيره . إن هذه الهداية « فلسفة » بها يمكن أن نجيب عن كثير من الأسئلة / الإشكاليات التى يطرحها العلم والعالم المعاصرين ، وبها يمكن أن ندرك الأسباب العميقة وراء عدم قدرة العلم والفلسفة اليوم عن تقديم إجابات للأسئلة القديمة - الجديدة .

إذا ألقينا اليوم نظرة فاحصة على الإنتاج الفلسفى والعلمى فى العصر الحاضر ، نجد أنه لم يستطع أن يخرج الإنسان المعاصر

فمن شروط إعادة بناء الفلسفة الإسلامية اليوم هو الوقوف على هذا الإنتاج الفكرى الغربى موقف الناقد والمستوعب الذى ينطلق من منطلقات النص الإسلامى الذى يرسم الحدود والمعالم للتفكير السليم البعيد عن الشطط والداعى إلى أهمية « القيم » ودورها فى تحديد المسار الصحيح للفكر والعلم وبناء التاريخ والحضارة على أساس يتوافق و « فطرة » الإنسان ولا يتعارض لخلق « الأزمة » و « التناقض الوجدانى » و « الصراع » الحاد بين الأنا والكون الذى يحيا فيه كما هو الأمر فى الفكر الغربى منذ عصر « النهضة » و « التنوير » !

فهذا الموقف الناقد والمستوعب للفكر الغربى الحديث والمعاصر من منطلقات النص الإسلامى نستطيع أن نعيد لتلك الأضداد فى الفكر الغربى توافقها وانسجامها فى الكل الذى تتمفصل فيه دون تناقض ولا صراع : مثل قضية الصراع بين الدين والعلم وعالم الغيب والشهادة والإنسان والطبيعة والله والكون . أن التاريخ الخاص بأوروبا وحضارتها جعلتها تعيش ظروفًا افرزت تلك الأضداد وذلك الصراع الذى تحصد اليوم أوروبا نتائجه على الصعيد الاجتماعى والإنسانى والحضارى . فى هذا الإطار ندرك ما يمكن أن تقوم به الفلسفة الإسلامية والتصور الذى تقدمه للعلاقة بين الكون والحياة والإنسان من دور فى سبيل إعادة الوحدة بين الأضداد والقضاء على

من « الأزمة » التى يعانى منها ويعيش فيها . إن إشكالات العلم والفلسفة تكمن فى أنها بعيدة عن المعرفة الحقيقية بالإنسان قديماً وحديثاً . فلا الفيزياء (روني توم ، فيرابند ، برنارد دى اسبانيا ، كارل بوبر ، بريجوجين ، ريفز ، فينان ، وأخيرا هوكنغ ...) ولا البيولوجيا (مونود ، جاكوب ، تستار ، لابورى ، ولسون ، بنفنست ، مودان ، وغيرهم) ولا الفلسفة (ماركس ، نيتشه ، هيدجر ، مدرسة فرانكفورت ، فوكو ، كانجلم ، التوسير ، دولوز ، ديريدا ، ريكور ، غادامير ، ليوتار ، وغيرهما ..) ولا الانتربولوجيا (لفى سترأوس ، شالينغ ، لوفور ، كلاستر ...) ولا السوسولوجيا اليوم (بورديو ، دومون ، بالاندييه ...) فلا هؤلاء ولا أولئك ، إذا اكتفينا بهذه العلوم ، بقادرين على الإجابة على الأسئلة التى طرحت حول الإنسان من جهة وعلى تقديم الحلول الناجعة للأمراض الاجتماعية والمشكلات الأخرى فى ميادين ما يسمى « بالعلوم الإنسانية والاجتماعية » من جهة أخرى .

أن الانغلاق والانطواء على الفهم « الغربى » و « المركزى » للعلوم وفلسفتها يجعلنا لا نقف على ما يجرى فى الواقع الاجتماعى والتاريخى بأوروبا والعالم أجمع اليوم ، نظراً إلى أن الحضارة اليوم قد بسطت بتقنياتها سيطرتها على كل العالم كما يرى بحق « هيدجر » و « سيرج لاتوش » وغيرهما .

الصراع القائم بأشكاله التى عرضنا لها آنفاً .

وبهذا الموقف الناقد أيضاً لواقعنا وعالمنا العربى والإسلامى ، والذى ننطلق فيه من « النص الإسلامى » نستطيع أن نقوم بعملية تغيير شاملة وهدم تام للأسس والمبادئ التى يقوم عليها أسس ومبادئ « التبعية » والهيمنة « للآخر » والتى يخضع لها واقعنا وعالمنا منذ قرون عدة .

إن المتتبع والمهتم بما يصدر من أبحاث ودراسات حول عالمنا وواقعنا المعاصر من جهة ، وحول « الغرب » وفلسفته من جهة أخرى سرعان ما يدرك افتقار هذه الدراسات والأبحاث إلى المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » فى فهم واقعنا من جهة ، والآخر وعلاقته بهذا الواقع من جهة أخرى . أكثر من ذلك نقف فى هذه الدراسات والأبحاث على ذلك التناقض الداخلى ، والذى لا مفر منه حين نفتقر إلى تلك المنطلقات ، والذى مؤداه أن هذه الدراسات والأبحاث تحمل على « الآخر » حملة شعواء بدعوى أنه « الغرب الاستعمارى » و « العالم الإمبريالى » و « والصهيونية العالمية » ومنظم « الغزو الفكرى » والمهيمن على عالمنا وواقعنا ولكنه فى ذات الوقت هو « الغرب » الذى أسس « فلسفة الأنوار » ووضع مبادئ « حقوق الإنسان العالمية » وإنه موطن « العقلانية » و « العلمية » و « الروح النقدية » .. وبالتالى يجب أن نتعامل مع

« التراث » ومع « الآخر » بروح « عقلانية ونقدية » وهذه هى « أسس الثقافة الغربية » التى يجب العمل على استنباتها فى تربتنا الثقافية . فالخروج من « التخلف » ومن « التأخر التاريخى » الذى يعرفه واقعنا إنما يتم « بالتعامل النقدى العقلانى مع تراثنا » ، وهذا بدوره « يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة » . ولتحقيق هذا الغرض كان من الضرورى ، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا فى وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافى العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس أساليب البحث العلمى ومناهجه نظرياً وعملياً فى ساحتنا الثقافية الراهنة . هذا نموذج من تلك الدراسات والأبحاث التى تقترح مخرجاً وحلاً لأزمة عالمنا و « تخلفه » و « انحطاطه » فى « الزمن الردىء » . ومثل هذه الرؤية لا تقف أمام السؤال الذى يتبادر إلى الذهن بمجرد الوقوف عليها : كيف يمكن القول بعد نشر « الثقافة العلمية والفلسفية ... فى ساحتنا الثقافية » ، أننا قد « تحررنا » من « الآخر » وقطعنا صلة التبعية والهيمنة التى تربطنا به ؟ وهل « التبعية » هنا هى على المستوى الاقتصادى والسياسى فقط ، ولا مجال للحديث عن « التبعية الفكرية » وهيمنة سلطة « الغرب » العلمية والفلسفية ؟ أم أن التبعية تبعية مطلقة ؟ بتعبير آخر هل ننطلق من « الآخر » نرفض تبعيته وهيمنته والقضاء عليها ؟

إذا إبتعدنا قليلاً عن هذا النموذج الحاضر والراهن وذهبننا نستقرئ التاريخ القريب في عالمنا ، تاريخ الأفكار والنظريات ، ألا نقف على نماذج سابقة لهذا النموذج الذى أشرنا إليه ، والتي كان هدفها . أيضاً هو نشر العلم ونظرياته ومناهجه وأساليبه البحث العلمى ؟ ماذا كان دور « شبلى شميل » ، و « سلامة موسى » ، و « طه حسين » و « إسماعيل مظهر » فى أول حياته و « على عبد الرازق » و « فرح أنطون » و « رفيق جبور » والقائمة طويلة ؟ إلا أن هؤلاء لم تكتب لهم الحياة حتى يشهدوا الثورات التى تمت فى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية وقرأوا « فوكو » و « التوسر » و « لا كان » و « ليفى ستراوس » وغيرهم وبالتالي فإن دعوتهم لم تكن كلاحقتها ؟ لأنهم لم يعرفوا « المنهج النبوى » و « المنهج التفكيكى » فوظيفتهم لم تكن بالتالى كوظيفة الذين على قيد الحياة ؟ ألم يقف هؤلاء من « التراث » ومن التاريخ ومن « اللغة العربية » ومن « الخلافة الإسلامية » موقف الرفض وعملوا بدورهم من أجل « التحرر » من « التبعية للماضى » ، ماضينا نحن ؟ صحيح أنهم جميعهم أو أكثرهم كان ينادى بالقاء التراث فى « سلة المهملات » ، ولكن دأبهم على الدعوة إلى « العلم » و « الموضوعية » و « البحث العلمى » وأساليبه تشبه تماماً دعوة المعاصرين اليوم إلى ذلك

وإذا تركنا جانب الفكر ونزلنا إلى

ساحة الواقع وإلى التاريخ - تاريخ الأحداث والوقائع - نجد أن الدراسات والأبحاث التى لا تنطلق من « النص الإسلامى » لم تستطع أن تؤثر أو تحدث تغييراً يذكر على صعيد الواقع الاجتماعى والسياسى فى عالمنا العربى والإسلامى بل على العكس من ذلك تماماً لم تزد تلك الأبحاث والدراسات هذا الواقع إلا تازماً وضنكاً وتخلفاً وتأخرأ ، الشيء الذى يجعلنا نتساءل بصدها : لمن تكتب وتنشر تلك الدراسات والأبحاث ؟ إن الجواب العلمى على ذلك هو أنها للتداول بين المثقفين ونخبهم لا غير . و « الجماهير » ؟ التى يجمع كل المثقفين باختلاف مستوياتهم على أنها أداة التغيير والثورة . هذه الجماهير ما محلها من الإعراب ؟ وما أكثر الإنتاج اليوم المتعلق بعلاقة المثقف بالمجتمع وبالجماهير . لقد ظلت « الثقافة » ثقافة الأبحاث والدراسات - بعيدة عن « التأثير » على هذه الجماهير ، لا لأن الجماهير لا تقرأ ولم تطلع بل لأنها حين فعلت ذلك أدركت أن ما تقدمه تلك « الثقافة » بعيد عن أن يكون هو السلاح الذى سيحدث التغيير والثورة . ومن هنا تلجأ تلك « الجماهير » إلى « مخزونها النفسى » ، إلى « فطرتها » وعفويتها حين تكتشف أن « الثقافة » التى تقدم لها تحارب ذلك « المخزون النفسى » تلك « الفطرة » ، فطرتها هى وبالتالي تحاربها هى ذاتها لرفض عقيدتها وتراثها وتاريخها ، فتقوم الجماهير بلفظ تلك الثقافة « ثقافة التبعية »

و « ثقافة الغازى » . ألا تساهم هذه « الثقافة » بموقفها من « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » فى إبعاد هذه الأخيرة عن دورها وحرمانها النظرى من المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » لإحداث التغيير المطلوب والمنشود ؟

إن التاريخ الذى تصنعه هذه « الجماهير » اليوم يدل دلالة قاطعة على أن تلك « المشاريع » و « الرؤى » التى تقدم فهما وقراءة لتاريخ وتراث هذه الجماهير إنما تمت صياغتها بعيداً عن حقيقة هذه الجماهير وعن حقيقة تاريخها وتراثها وعقيدها . وسيظل كل مشروع أو رؤية بعيداً عن تحقيق هدفه ما دام لا يلتحم بهذه الجماهير ولا يقترب من عقيدتها ومخزونها النفسى قلباً وقالباً . وحين يدرك أحد أصحاب المشاريع الكبيرة اليوم هذه الحقيقة فإنه يحاول أن ينطلق من « العقيدة إلى الثورة » نحو مسار يختلف عن مسار أولئك الذين أرادوا الانتقال « من التراث إلى الثورة » . غير أن الجماهير لا يخفى عليها ما يريد هؤلاء أن بنطلى عليها ، إنها بفطرتها ، مَنْ مِنْ المثقفين الذين يخدمون قضيتها بجِد وثبات ، وَمَنْ مِنْهم البعيدون عنها بأرواحهم وثقافتهم .

مرة أخرى ، كيف يمكن لنا إذا أن نعيد بناء « فلسفة إسلامية » قائمة على « الإسلام » وتنطلق من « تاريخ المسلمين » وإنتاجهم الفكرى والحضارى وفى نفس الوقت تقف الموقف الإيجابى من

العالم والعصر اليوم وتهدف إلى بناء مستقبل أفضل ؟ لقد أجبنا من قبل بأن « الفلسفة الإسلامية » تقوم على « النص الإسلامى » ذلك النص الذى يرسم المعالم ويحدد الحدود للبحث والتجربة لتوجيه الباحث نحو الواقع وتاريخه . وأشرنا إلى مساهمة « الغزالي » ودوره فى تحديد وظيفه « العقل الإسلامى » وإلى « ابن خلدون » كباحث أمين فى استخدامه « للعقل » فى مجاله ، مجال البحث والتجربة فى الواقع الاجتماعى والتاريخ . كما ذكرنا أن فلسفة « الآخر » وحضارته وتاريخه إنما تقوم على « مركزية » خاصة به وأن الباحثين والدارسين الذين يرون أنه يمكن الاستفادة من أدوات « الآخر » وحقله المعرفى ومفاهيمه ومناهجه لتحديد موقفهم من « التراث » من جهة أخرى إنما هم بذلك يخدمون تلك المركزية « بوعى منهم بتلك الخدمة أو بغير وعى . واستدللنا على ذلك بقيمة أبحاثهم ودراساتهم فى نظر « الجماهير » وبافتقارها الذى يتجلى فى عدم القدرة على إحداث التغيير المنشود فى الواقع الاجتماعى والسياسى المعاصر .

أما « الفلسفة الإسلامية » التى يجب العمل بكل جد وثبات على إعادة بنائها فقد أشرنا إلى أنها هى وحدها القادرة على دراسة « الآخر » والحكم عليه وبالتالي مواجهته والإجابة على التحدى الذى يفرضه دون استخدام لمناهجه ومفاهيمه وحقله المعرفى ، بل بالرجوع إلى المرحلة التاريخية التى توقفت عندها العطاء والتقدم

العلمي وذلك بأحداث التغيير المنشور والثورة المأمولة . ذلك لأنها فلسفة قائمة على « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » التى ستفتح لها آفاق المستقبل لتحيا حياة طيبة بعد أن عاشت قرون الضعف والتأخر والتخلف والتبعية والهيمنة والتغريب . بتعبير آخر فإن هذه الفلسفة هى وحدها القادرة اليوم - من بين كل فلسفات العالم - على حل المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى وكذلك المشكلات التى يتخبط فيها العالم المعاصر برمته ، وما المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى إلا من جراء تلك المشكلات « العالمية » للحضارة المعاصرة اليوم .

إن الغرب اليوم يعلم علم اليقين أن أية « فلسفة » فى العالم العربى والإسلامى تقوم على ذلك « النص الإسلامى » وتستجيب لمطالبات « الجماهير » وتعبر عن « مخزونها النفسى » ، وفى ذلك اهتزاز عرشه الذى يتربع عليه اليوم والذى من فوقه يرنو إلى العالم وما يجرى فيه ويديره من أحداث ، وما يحوك له من مؤامرات ويرسم له من أهداف وما يثيره من قلاقل واضطرابات هنا وهناك من الكرة الأرضية ولهذا نجده يجند الباحثين والدارسين من المستشرقين وأترابهم لرصد تطور « الحركات الإسلامية » فى العالم الإسلامى وغير الإسلامى أيضا ، وهذا ما خفى على بعض الباحثين والدارسين من العالم العربى والإسلامى

لهذه الفلسفة ، أى إلى مرحلة « الغزالى » و « ابن خلدون » . ولا يمكن لنا أن نتحرر إذاً من « سلطة الآخر » إلا بالرجوع إلى تلك المرحلة الغزالية / الخلدونية ، إلى تلك « الثورة الاستيمولوجية » التى دشنها « الغزالى » فى الحضارة الإسلامية وأحدثها فى الواقع الاجتماعى والتاريخى « ابن خلدون » . أن الإجابة عن السؤال : إلى أى حد يمكن قراءة « اللذات » وفهمها بطريقة غير طريقة « الآخر » ؟ أو كيف نصل حاضرتنا بماضيها لبناء مستقبلنا ؟ إنما يكمن هذا فى « الرجوع » إلى تلك المرحلة التى لا مندوحة لنا عنها إذا أردنا فعلاً أن نحقق « الإستقلالية » و « التميز » عن « الآخر » ، دون أن يعنى ذلك الانغلاق دونه أو تحقيق « قطيعة » تامة معه بل بتواجهه بتحقيق « الاختلاف » معه ضداً عنه لا اضطرابه إلى التقلص إلى الحجم الذى يتحدد به بحسب مكانته من تاريخ الإنسانية وسلسلة الحضارات التى عرفتها ، بعيداً عن كل « مركزية » و « تغريب »

كما أشرنا أيضاً إلى أن هذه « الفلسفة الإسلامية » هى وحدها اليوم القادرة على أن تصحح مسار العلم والفلسفة والحضارة التى لدى « الآخر » الذى استخدم كل وسائله لفرضها على العالم أجمع بما فيه العالم العربى والإسلامى . وأخيراً نرى أن هذه « الفلسفة » هى وحدها التى تستجيب لطموحات « الجماهير » وتلتحم بها وتحقق عبرها أهدافها وأحلامها فى الواقع

حين ذهب يرصد تطور هذه « الحركات » و « الجمعيات » لحساب « الغرب » ويقوم بدور « رجل الشرطة الغربى » فى عالمه الذى ينتمى إليه ، أى بمراقبة سير وتحرك تلك « الجماهير » التى يريد منها أن تكون أداة التغيير والمواجهة ورد التحدى الغربى والقضاء على أشكال التبعية والهيمنة « للآخر » . هل هناك من « تناقض وجدانى » أشد وأعظم من هذا الذى يقع فيه هؤلاء الباحثون والدارسون

لقد عرف الاستشراق الذى كثر عنه الحديث فى السنوات الأخيرة تطوراً ملحوظاً وانتقل من المستوى النظرى إلى المستوى العلمى والحركى ، أى أنه انتقل من دراسة الأفكار والمبادئ المتعلقة بالإسلام عقيدةً وشرعيةً وتاريخ المسلمين وسيرة رجالته بما فيها سيرة نبي الإسلام ...) إلى دراسة التجمعات القائمة على الإسلام والتى جعلت منه منطلقها . إن هذا يدل دلالة واضحة على أنه بالرغم من كل الجهود التى بذلتها « الجماهير » من أن تنتظم فى « تجمعات » و « حركات » وتنتقل إلى الجانب « الحركى والعملى » بهذا الدين . وإجابة « الجماهير » هذه على المستشرقين هى نفسها الإجابة على أصحاب « المشاريع والرؤى » فى العالم العربى والإسلامى كما ذكرنا ذلك سابقاً والتى تكمن فى الرفض المطلق والتام لها والسير قدماً « بفطرتها » نحو ما تراه الأنسب والأفضل لها فى الظروف التى تمر بها

وتواجهها بالليل والنهار .

وقبل أن نختم هذا البحث نشير إلى أن التساؤل حول امكانية الحديث اليوم عن « فلسفة عربية » أو « استقلال فلسفى » أو « شروط الإبداع الفلسفى » إنما هو تساؤل لا معنى له فى نظرنا . بل إن الذى يجب طرحه الآن هو إما أن نكون أو لا نكون ؟ إما « فلسفة إسلامية » قائمة على « النص الإسلامى » أو فلسفة قائمة على « التبعية لفلسفة الآخر » الذى يستمد ويستضىء بنور اليونان وتراثه وتاريخه .

إن العالم العربى الإسلامى اليوم بعيد عن هداية الإسلام وبعيد عن تاريخ المسلمين وتراثهم الفكرى والحضارى لا يملك « نظرية » أو « فلسفة » أو « إيديولوجية » يستطيع بها وعلى ضوءها إحداث ما يطمح إلى إجرائه ويعمل من أجله .

يبقى علينا فى خاتمة هذا البحث أن نتساءل حول تسمية ما أطلقنا عليه « الفلسفة الإسلامية » : هل يمكن على ضوء ما ذكرنا أن نحتفظ لها بهذه التسمية ؟ ألا يقع القارىء فى التباس وغموض حين يعجز عن التفرقة بين ما سمي حتى الآن فى مجال الدراسات والأبحاث الفكرية بـ « الفلسفة الإسلامية » وما أسميناه نحن حتى الآن فى هذا البحث بـ « الفلسفة الإسلامية » .

إن بعض الباحثين يرى أن نسمى ذلك بـ « التصور الإسلامى » وحدد له

نسمى ذلك بـ « الهداية الإسلامية » .
ونحن نميل بدورنا إلى هذه التسمية لأنها
تستند إلى « النص الإسلامي » الذي يشير
إلى مفهوم « الهدى » وما يحوى به من
علاقة بينه وبين « النص » وبالتالي بينه
وبين « الوحي » .

« خصائصه ومقوماته » ، ويرى البعض
الآخر أن نسميه « المذهبية الإسلامية » ،
ويرى فريق ثالث أن نسميه « نظرية
الإسلام وهديه » ، ولا يتخرج فريق رابع
من استخدام مفهوم « الاديولوجية
الإسلامية » . ويرى أحد الباحثين أن





الخلفية الفكرية والفكرية والشرعية والاجتماعية لاستبعاد تطبيق الشرعية الإسلامية .

د . محمد كمال الدين إمام

خارجنا ومنا - على استبعادها ، لم تبق إلا
هذه المرجعية ، لتكون المحور الأساسي
لمشروع حضارى جديد ، تتجاوز به الأمة
أزمته بل محتتها وتستشرف معه مكانا تحت
الشمس ، فى عالم لا يعترف إلا بالأقوياء .
وكان طبيعيا أن يصبح الحديث عن الشريعة
الإسلامية نظاما حاكما وتقينا ملزما هو
مدخل ذلك المشروع الحضارى وممهدهاته ،
فالزحف الغربى جندا وفكرا ، قد حاول منذ
البداية على تنحية الشريعة الإسلامية عن
الحياة ، لينفصل عنها الواقع اليومى ، وتملاً
المنطقة الشاغرة ، بقواعد علمانية تكرر
القطيعة بين الإنسان المسلم وعقيدته ،
وبين المجتمع وذاته الحضارية ، فيسهل
امتلاكه سياسيا ، ونهبه اقتصاديا ، وهزيمته
ثقافيا ، وهذا ما حدث بالفعل .

« لم تبق لنا إلا المرجعية الإسلامية لتكون المحور الأساسى لمشروع
حضارى جديد ، تتجاوز به الأمة أزمته بل محتتها ، وتستشرف معه
مكاناً تحت الشمس فى عالم لا يعترف إلا بالأقوياء . »

من هذا المنطلق يستعرض د . محمد كمال إمام فى هذه الورقة التى
قدمها الى الندوة العلمية لتطبيق الشريعة الإسلامية التى عقدت بمركز
البحوث بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، يستعرض
الخلفية الفكرية والشرعية والاجتماعية لاستبعاد الشريعة الإسلامية ،
ملقياً الضوء على الابطال التى روج لها أعداء الشريعة ولماضياً الأيدي
الخفية التى عملت على ترسيخ شرائع مستوردة .

مدخل عام :

فى عالمنا الإسلامى اليوم أسئلة كثيرة
حائرة ، وحقائق مهمة غائبة ، فقد عدنا
بعد قرنين من البحث عن الهوية والكفاح
من أجل الحرية ، عدنا بخفى حنين كما
يقولون ، وقد جربنا خلال هذا القرن الذى
أوشك أن يصل إلى نهايته ، جربنا المشروع
الحضارى القومى ، والمشروع الحضارى
الغربى ، وعشنا معهما مشاريع أخرى تابعة
لهما ، وكلها أصيبت بالفشل والاحباط ،
وجرعتنا نحن المسلمين صاب التراجع
ومرارة الهزيمة ، ولم تبق لنا إلا المرجعية
الإسلامية - والتى تعاون الكثيرون - من

بأهميتهم الذاتية ، وتمسكا بوجودهم الإسلامي ، الأمر الذي يمثل حاجزا صعبا أمام السيطرة عليهم سياسيا ، واحتوائهم ثقافيا ، وخلال مراحل النضال ضد الاستعمار ، كانت المقاومة إسلامية ، يقودها العلماء والفقهاء وتلاميذهم ، والقرآن كتابا والإسلام عقيدة ، كانا أهم الأسلحة في مواجهة الزحف التتري الحديث وحتى يحدث إختراق لهذه الجبهة القوية ، إتجه منظرو العصر الاستعماري إلى استراتيجية الحروب الفكرية المحلية والتي تثير غبارا من الأكاذيب ، ودخانا من الأباطيل ، وسوف تتجلى مثل هذه المعارك عن تفتيت القيادات الفكرية في المجتمع إلى شظايا متصارعة ، وتيارات متحاربة ، فهؤلاء أنصار الشريعة والأخرون خصومها ، هؤلاء دعاة التقليد وآخرون أبطال التجديد ، ويغيب النسق الفكري الذي يجمع أبناء الوطن الواحد ، فإذا هم جميعا - بقصد أو إهمال - دمي في لعبة السياسة الغربية ، وبإيعاز من محترفي اللعبة أو تدبيرها ماجت الساحة الفكرية الإسلامية بعدة معارك .

أولا : معركة الإسلام وأصول الحكم :

الإسلام دين ودولة ، تلك مسلمة الإسلام الأساسية^(١) ، ولم يطعن أحد من المسلمين - على كثرة اختلافاتهم ومذاهبهم وحروبهم - في صدق هذه الحقيقة التي هي من بديهيات هذا الدين ، وهو ما يسلم

وتستهدف هذه الورقة إعادة تركيب الوقائع في سياقها التاريخي ، واستجماع عناصرها ليتسنى لنا إدراك الحقيقة التي شوهدت ، ومواجهة الأباطيل التي روج لها أعداء الشريعة ، حتى نعلم بيقين كيف استبعدت الشريعة ؟ ، وكيف تم الاستغلاب التشريعي ؟ ، وهل كان واقعنا إزاء هذه الأحداث الخطيرة في حركة أم سكون ؟ ، إن الأيدي الخفية التي عملت على ترسيخ شرائع مستوردة لا بد من محاكمتها فكريا ، حتى تتحمل مسؤولياتها أمام الناس والتاريخ ، إن صعوبات متعددة ، ومشكلات متباينة ، تقف أمامنا ونحن نسعى حثيثا نحو عودة الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية . وهي صعوبات ومشكلات تتحرك على مجالات فكرية ، وتشريعية واجتماعية ، وهذه المجالات هي المحاور التي تحاول هذه الورقة رصد معاركها وتياراتها ومقولاتها في ثلاثة مباحث على النحو التالي :

المبحث الأول : في المجال الفكري .

المبحث الثاني : في المجال التشريعي .

المبحث الثالث : في المجال الاجتماعي .

المبحث الأول في المجال الفكري

إن الوجود التشريعي يخلق من خلال الاحتكاك اليومي المباشر بالمسلمين ، وعيا

به المستشرقون جميعا أعداء أو أصدقاء ، وفجأة ظهر في تاريخنا دعاة فصل الدين عن الدولة ، وعزل العقيدة عن الشريعة ، حتى يكتسب الاستجلاب التشريعي شرعيته المعلنة وقبوله عند الناس .

وتشير وثائق الفكر المصرى الحديث إلى دور الاستعمار في إثارة هذه المعركة ، وقد استخدم في ذلك غير المسلمين - خاصة الأقباط - الذين عقدوا المؤتمر القبطى الأول في أسيوط في شهر مارس ١٩١١ وجوهر مطالبهم كما تعرضها أعمال المؤتمر وقراراته هي إقامة دولة علمانية في مصر ، وقد رد د. رشيد رضا ، على هذه الدعوى بقوله : « الإسلام دين وجنسية اجتماعية للمسلمين هذا هو الواقع ، وإن كرهه أقوام يودون أن يكون ديننا فقط ، لا رابطة بين أهله في الأمور السياسية ولا الاجتماعية لما لأولئك الأقوام من المصلحة في ذلك ^(٢) ، فإذا كانت السياسة الدولية قد استفادت من وجود جاليات لبلدانها في العالم الإسلامى ، لضرب الشريعة من خلال فكرة الامتيازات الأجنبية ، فإنها في مرحلة تالية استثمرت موضوع الأقليات باعتباره ورقة سياسية لتفجير قضية الإسلام والدولة . وهدفها لم يكن عن طريق تجريده من المضمون التشريعي ، وهو ما قام به « آتاتورك » في تركيا في مارس عام ١٩٢٤ ، عندما اتخذ قرار إلغاء الخلافة ، وأصدر المجلس الوطنى في تركيا رسالة تبرير عنوانها : « الإسلام وسلطة الأمة »

وتبنت الرسالة مقولات فصل الدين عن الدولة ، وعرضت الخلافة باعتبارها مسألة دنيوية وسياسية وليست مسألة دينية ، والأمر فيها تملكه الأمة ، فلم يرد بها بيان صريح في القرآن ولا في السنة النبوية .^(٣)

وبدأت في تركيا منذ ذلك التاريخ عمليات قهر لامثيل لها لتثبيت دعائم العلمانية ، ففي ٢٥ نوفمبر ١٩٢٥ ، صدر القانون رقم (٦٧١) لاستبدال الطربوش بالقبعة وحكم على كثيرين بالاعدام لأنهم رفضوا الامتثال لهذا القانون ، بل ذهبت الدولة العلمانية الجديدة في التخلي عن الإسلام باسم الوطنية ، واتمدن إلى حد أنها أرادت أن تقرر رسميا إقامة الصلاة باللغة التركية لا العربية ، لأنهم أترك لا عرب ، فيجب أن يقرأوا ويصلوا بلغتهم لا بلغة أخرى ، ولكن هذه المحاولة لم تصادف نجاحا عمليا أو نظريا ، أما علميا فلأن أصحاب هذه الفكرة هم عادة ممن لا يصلون ، والذين يصلون لا يخطر لهم ببال أن يصلوا غير الصلاة التي عرفوها باللغة العربية . وقد حدث مرة أن صلى أحد الأئمة من الشبان في مسجد صغير صلاة الجمعة باللغة التركية فهاج الناس وكادوا يعتدون عليه واضطرت رئاسة الأمور الدينية إلى إيقافه فورا عن العمل ، أما بطلانها نظريا فإن هذه الفكرة نفسها غير دستورية ومخالفة لحرية الاعتقاد والعمل التي قررها الدستور ^(٤) .

ولم يكن إلغاء الخلافة حدثا بسيطا في

بلاد العالم ، والصلاة من أجل المسلمين في الأزمات ، وقيادة ركب الحجيج في كل عام ، وإلقاء خطبة عرفات ، ويساعد الخليفة مجلس يسمى « مجلس الخليفة » ينتخب الخليفة بعد ذلك من بين أعضائه^(٦) ، وهكذا أراد محمد بركات الله في كتابه « الخلافة » إلغاء الإسلام باعتباره دولة وتشريعا ، وتحويل الخليفة إلى رمز أو « بابا » بلا أى سلطات

ثم جاءت بعد شهور قليلة من كتاب « بركات الله » خطوة على عبد الرازق الذى أصدر عام ١٩٢٥ م كتابه « الإسلام وأصول الحكم » ليتطرق في إعلان فصل الدين عن الدولة ، ولخص موقفه في الصفحة الأخيرة من الكتاب بقوله « الخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ، ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها . ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة^(٧) »

وعلى الرغم من تهافت الأسس التى قام عليها هذا الكتاب وسوابقه أو مصادره على الأصح ، إلا أنه أصبح النجيل العلمانيين فى كل بلد إسلامى ، ونمت تيارات فكرية ، تبني هذه الآراء المغلوطة ، وهى تيارات ما كان لها أن تنمو أو تعلن رأيها بصوت جهير لولا ما صاحبها من ظروف سياسية ،

حياة الأمة الإسلامية ، بل هو من أخطر ما مر بها فى تاريخها الطويل ، لقد أحست الأمة ساعتها وكأنها بيت سقطت كل جدرانه فجأة وأصبحت أنقاضه نهبا مباحا لكل طامع ، وانفجر غضب شعبى عارم^(٥) ، خاصة فى أفريقيا المسلمة وشبه القارة الهندية ، على الرغم من الاستعمار الجاثم فى هذه البلاد ، فتطور الموقف واكتفى العلمانيون مرحليا بتجريد الخلافة من المضمون بدلا من حذفها من القاموس السياسى تهدئة للساحة الفكرية ، وبرز هذا الموقف المتطور فى دراسة بالإنجليزية صدرت فى « زيورخ » فى سبتمبر ١٩٢٤ م ، تحت عنوان « الخلافة » لمحمد بركات الله ، وهو هندی من بوهال ، قالت عنه مقدمة الكتاب أنه مفكر ومؤرخ إسلامى عاش أحد عشر عاما فى إنجلترا ، وخمس سنوات فى اليابان ، بالإضافة إلى ست سنوات فى أمريكا ، وخمس سنوات أخرى فى أوروبا الغربية وآسيا . هذا عن المؤلف ، أما كتابه ، فكان دعوة صريحة لإبعاد الإسلام عن السياسة نهائيا والدعوة إلى خليفة له مركز روحى يختار بواسطة مندوبين عن كل مسلمى العالم ، سواء فى الدول الإسلامية أو غير الإسلامية ، وتكون مهمته العمل على إيجاد سلام بين جميع الدول وجميع الأديان للحيلولة دون الحروب ، ولتخفيف التوتر الذى يثقل كاهل العالم . أما إختصاصات هذا الخليفة فتتحدد فى تعيين المؤذنين والدعاة فى كل

خارجية وداخلية ، ومن بيئة فكرية أعماها الانبهار بالغرب عن رؤية مصالحها الحقيقية لقد أثر هؤلاء جميعا أن يستمسكوا بنص كتاب ، حتى ولو لم يعدل عنه صاحبه - هو في كل المقاييس - رأى فرد لم يخالفه الصواب - وكان قليل البضاعة في الفقه والعلم السياسى على السواء ، وتركوا وراء ظهورهم نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة وتراث الإسلام في كل العصور والبلدان . وسجلوا على أنفسهم بهذا الموقف أنهم كانوا أدوات مسخرة لا عقولا مفكرة

ثانيا : معركة القرآن والسنة :

الطعن في القرآن والهجوم على السنة كانا سمة غالبية عند المستشرقين ، ولا غرابة ، فهم يحملون ميراثا عداثيا ضد الإسلام والمسلمين لازال كامنا خلف مواقفهم الفكرية ، وقرارات الغرب السياسية حتى يوم الناس هذا . وقد استخدم أباء الفكر ، ورعاة التبشير ، لبدء هذه المعركة في داخل الأرض الإسلامية ، وكانت المدارس الأجنبية والكوادر التي صنعها الغرب على عينه من طلاب البعثات وتلاميذ الأساتذة الغربيين في الجامعات الوطنية الناشئة في عالمنا الإسلامى . كل هؤلاء تكون منهم الفيلق الفكرى الذى تخصص في الهجوم على القرآن والسنة . ويكفى أن نشير إلى بعض الرموز :

١ - في الهجوم على السنة .

أم في سنة ١٩١٣ ، قدم منصور فهمي

رسالة إلى جامعة باريس للحصول على درجة الدكتوراة في الآداب تحت إشراف الأستاذ « ليفى بريل » تلميذ « دوركايم » الشهير ، وزوج ابنته ، ومؤسس علم العادات الأخلاقية الذى استبعد فيه القيم من مجال الأخلاق ، وكانت رسالة منصور فهمي عن « حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها » . والهجوم على الرسول والطعن في السنة في هذه الدراسة جاء بصورة هابطة علميا وأخلاقيا ، الأمر الذى جعلنا نستبعد نقل فقرات منها .^(٨)

ب) وفي سنة ١٩٣٦ م أصدر إسماعيل أدهم ، وهو تركى تعلم في روسيا وأصبح عضو أكاديمية العلوم الروسية ووكيل المعهد الروسى للدراسات الشرقية ، أصدر كتابا تحت عنوان « من مصادر التاريخ الإسلامى » مذكرة علمية وانتقادية « جعل همه فيه هدم السنة حتى يتهاوى البناء التشريعى الإسلامى .

يقول إسماعيل أدهم « لقد أكبت مدة من الزمن ليست باليسيرة على تاريخ الإسلام ، فدققت معظم المصادر العربية والتركية والفارسية مخطوطة ومطبوعة في دور الكتب بمختلف أمصار أوروبا وآسيا وأفريقيا ، وراجعت جل ماكتبه المستشرقون بالألمانية والروسية والاطالية والانجليزية والفرنسية .. حتى تجمع لدى الشئ الكثير من المعلومات والملاحظات فيها مقدار ليس باليسير من الأفكار

فالتزم المعهد بنشره ، ولاختياري هذا الفصل - أى فصل الحديث - قصة مستفيضة ، ذلك أن الحديث وهو كما لا يخفى يكون مصدرا هاما من مصادر حياة الرسول ونشأة الإسلام ، بما فيه من الروايات والحوادث المستفيضة ، وله قيمة دينية ، إذ يقوم عليه جانب كبير من التشريع الإسلامى وأصوله ، إذ الحديث شارح القرآن ، فإن كان ما ذهبت إليه من الشك فى الحديث صحيحا وهذا ماأعتقد ، فهذا الشك له قيمته من الوجهة الدينية ، لأن الشك فى صحة الحديث يجعل جانبا من أصول تشريع الإسلام ينهار^(٩) .

والكتاب واضح فى أهدافه ، وفى تبعيته الفكرية وكل ماقاله المؤلف عن علمه وسعة إطلاعه وقراءاته باللغات المختلفة ليس إلا خدعة لبث سمومه إلى القارىء^(١٠) ؛ وعلى الرغم من أن المؤلف قال عن القرآن إنه المصدر الوحيد الموثوق به والذي يمكن الاعتماد عليه والاستدلال به على وقائع التاريخ ، عاد بعد ذلك وأنكر قصة ذهاب إبراهيم إلى مكة مع ابنه إسماعيل ، وهذا التناقض الظاهر والصريح ليس إلا دليلا على المستوى المتهافت لعقلية الكاتب .. الذى حاول أن يهرب القارىء بالاعلان عن ثقافة كونية فى كل اللغات ، وكل القارات .. والذي قاله الكاتب منقول عن مصادر استشراقية بل من كتاب صدر بالعربية عام ١٨٩١ تحت عنوان « ذيل مقالة فى الإسلام » لمؤلف لم يذكر اسمه

الشخصية ، وفكرت أن أضع كتابا عن حياة محمد ونشأة الإسلام ، وبالفعل مضيت فى ذلك إلى حد ليس باليسير ، وبأن لى أن الكتاب الذى فكرت فيه لن يخرج فى أقل من ستة مجلدات ضخمة فى نحو الثلاثة آلاف ، وما انتهيت إليه مجلد ضخم فى خمسمائة صفحة ، عرضت فيه لتاريخ نشأة الإسلام ، وتناولت بالبحث كلا من الحديث والقرآن والسيرة ، وظهر لى من خلال بحثى أن الحديث مختلق جله إن لم يكن كله على الرسول ، وأن السيرة معظمها أقاصيص ، وتناولت فى بحث مستفيض مسألة الانساب عند العرب ، وكشفت أن أصوله ليست بأقوى من أصول الحديث ، وأعقبت هذا ببحث مسهب عن نسب الرسول وأظهرت أنه مختلق . وبينت بكثرة الدلائل أن المطلب لم يكن شخصا تاريخيا بل إسم صنم من أصنام مكة ، وأن عبد المطلب لم يكن جدا حقيقيا للرسول وأنه لم ينحدر من صلب هاشم ، وانتهيت من كل هذا إلى شئ إن لم يكن يقينا فهو أقرب الأشياء إلى اليقين ، وهو أن للرسول حياة ليست كما تصورها لنا كتب السيرة ، وقد حاولت أن أخرج هذا البحث فى هذه الأيام ، ولكن قعدت لى ظروف مادية عن ذلك ، لهذا فكرت أن أخرج فصلا من فصول الكتاب فى كتيب على الناطقين بالضاد ، وقد وقع اختياري على فصل الحديث والرواية ، وخاطبت زميلى الدكتور « كازمير سكى » مدير المعهد الروسى للدراسات الشرقية فى ذلك

حيث يقول : « وحقيقة الأمر في قصة إسماعيل إنها دسيسة لفقهاء قدماء اليهود .. فلما ظهر محمد رأى المصلحة في إقرارها فأقرها » (١١) !

٢ - الطعن في حجية القرآن :

وجاء طه حسين في كتابه : « الشعر الجاهلي » والذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٢٦ م ليطعن في حجية القرآن ، ويشكك في قيمة أخباره التاريخية وهو ينقل أيضا عن كتاب « ذيل في مقالة في الإسلام » فبعد أن يعرض لقصة إسماعيل ينتهي إلى القول « فواضح جدا لكل من له إلمام بالبحث التاريخي ، ويدرس الأساطير والأفاسيص ، أن هذه النظرية متكلفة ، مصنوعة في عصور متأخرة ، دعت إليها حاجة دينية ، أو اقتصادية ، أو سياسية ، ويقول « للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ، ولكن ورود هذين الأسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي ، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة » (١٢) !

لم يكتف طه حسين بذلك ، بل إنه عندما تحدث عن القسم المدني من القرآن قال : « إن هذا القسم ينفرد بالتشريعات الإسلامية كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيوع وسائر المعاملات ، ولا شك أن هذا أثر واضح من آثار التوراة والبيئة اليهودية التي تركت في المهاجرين

إلى يثرب ثقافة واضحة .
والدى لاشك فيه أن طه حسين يمثل هذا الكتاب وغيره حاول أن يساهم في خلق جو فكري لا يستبعد الشريعة من الحياة فحسب بل ويعتبر الدين نوعا من الميتولوجيا التي تضاد العلم وهو ماخرج به قائلا (ظهر تناقض كبير بين نصوص الكتب الدينية ، وما وصل إليه العلم من النظريات والقوانين ، فالدين جين يثبت وجود الله ، ونبوة الأنبياء يثبت أمرين لم يعترف بهما العلم ، فالعالم الحقيقي ينظر إلى الدين كما ينظر إلى اللغة ، وكما ينظر إلى الفقه ، من حيث أن هذه الأشياء كلها ظواهر اجتماعية ، يحدثها وجود الجماعة ، إن الدين في نظر العلم لم ينزل من السماء ولم يهبط به الوحي ، وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة نفسها) (١٣)

وهذا القول يأتي سنداً طبيعياً لحق الجماعة في التشريع لنفسها دون حاجة إلى الالتزام بتشريع سماوي ، كما أنه يجعل القواعد التشريعية كلها نسبية متغيرة باعتبارها ظواهر اجتماعية ، وهي فكرة تعتبر أساسية في منهج « دروكايم » ، أستاذ طه حسين .

وطه حسين بفكره هذا ، وبسيطته على الحياة الجامعية في مصر في الثلاثينيات بعمادته لكلية الآداب وعلى المناهج التعليمية في الأربعينيات من خلال وزارة المعارف ، طه حسين بهذا كله استطاع أن يجعل الفكر العلماني حاجزا دون العودة إلى الشريعة الإسلامية ، ويمثل أمين الخولي

الذى أدخله طه حسين ساحة التدريس الجامعى ، وتلميذه ، محمد أحمد خلف الله صاحب رسالة « الفن القصصى فى القرآن الكريم » ، وأجيال كثيرة جاءت بعدهم هؤلاء يمثلون تيار الفكر العلمانى المتعدد الاتجاهات ، والذى إتفق - رغم خلافاته الكثيرة - على تنحية الشريعة الإسلامية والعمل بكل الوسائل لمنع تقنينها ومعارضة كل المحاولات الرامية إلى جعلها تشريعا يحكم حياة الناس . وقد أبرز العلامة محمود شلتوت مخاطر هذا المنهج فى تقريره الذى كتبه عن رسالة الفن القصصى فى القرآن قال : (إن القرآن إذا استقبلت دراسته على هذا النحو من الخلط والخط ، فقد اقتحمت قدسيته ، وزالت عن النفوس روعة الحق فيه ، وزلزلت قضاياه فى كل ماتناوله من عقائد وتشريع وأخبار ، وأحوال مستقبله كالبعث ، والحشر ، والحساب ، والجنة ، والنار ، ونحو ذلك .. وذلك هو رأى فى هذه الرسالة . وفيما تجرأ به مؤلفها على كتاب الله ، وأنها لشر مستطير من شأنها أن تفتح أبوابا من الفتن إذا أمكن لها اجتاحت العقيدة والقرآن .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد أطلق العنان لمثل هذه الأقلام لتكتب وتنشر ، ومقالاتها وكتبها تصدر بلافتة الفكر الإسلامى الكبير ، وهكذا تساهم وسائل الاعلام ، ودور النشر والمؤسسات الثقافية الكبرى فى العالم الإسلامى فى التمكين للفكر المعارض لتطبيق الشريعة الإسلامية ، وهو فكر تبناه

كثير من السياسيين فأصبح الإسلام محاصرا بين قوتين - قوة السياسيين صناع القرار وأصحاب الهراوات الغليظة وقوة - « الكتبة » الذين يمتلكون المساحة الضخمة فى كل وسائل التأثير . لقد كان تطويق الشريعة الإسلامية وبذل كافة الجهود لاستبعادها ، حتى لا تكون القوة الفاعلة فى المجتمع ، عملا مرسوما بدقة ، ومنظما باتقان ، وإذا كانت السياسة قد نجحت فى فرض القوانين الأجنبية على أغلب أنحاء العالم الإسلامى ، فإن الكوادر الفكرية التى صنعت على عين الغرب ، لاتزال تواصل مهمتها لتخريب الفكر ، وتغريب المجتمع ، ولأن عملها مجاله العقول ، فإن تأثيرها واسع المدى ، قوى المفعول وأن وجود مثل هذا البناء العقلى فى الفكر والحياة ليعد من أكبر الصعوبات فى التحول إلى الشريعة الإسلامية وقد صدق العلامة أحمد محمد شاكر عندما قال : « إننا جميعا مسلمون ، نحرص على ديننا ونزعم إننا لانبغى به بدلا ، ولكننا نخطيء فى فهم الدين ، ونظن أنه لا يتجاوز مايقام فينا من شعائر العبادة ، وما يهتف به الوعاظ والخطباء من الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ويخيل إلى كثير منا أنه لا شأن للدين بالمعاملات المدنية ، والحقوق الاجتماعية ، والعقوبات والتعازير ، ولا صلة له بشؤون الحرب ولا بالسياسة الداخلية والخارجية . كلا إن الإسلام ليس على ما يظنون ، الإسلام دين وسياسة ، وتشريع وحكم وسلطان ، وهو لا يرضى

من متبعه إلا أن يأخذه كله ، ويخضع لجميع أحكامه فمن أوى الرضى بأحكامه فقد أباه كله .

المبحث الثاني في المجال التشريعي

التشريع الإسلامى إذن كان أهم أدوات المقاومة فى معركة الاستعمار والتغريب ، وهذا ما لاحظته المفكر الاجتماعى الفرنسى « جوستاف لوبون » عندما قال « أما الدول التى تأسست على أركان دين آمن به العموم ، فقد كانت قوتها أعظم ، وسلطاتها أوسع ، فإذا بقى القانون الدينى حيا - يقصد الشريعة - يظل قادرا على القيام بمهمة التأليف بين المصالح والمواطف^(١٤) »

لذلك لم يهتم المستعمرون بمواجهة العقيدة نفسها ، ولا بمنع ممارسة الشعائر الإسلامية .. « وإنما اهتموا - كما قال علال الفاسى^(١٥) بحق - بمسح الأحكام الشرعية فى المحاكم ، وفى عقول المتعلقين للقانون ، وقد نجحوا فى ذلك حيث مسحوا مع الشريعة إطار الوجود الإسلامى للطائفة الإسلامية وللمسلمين ، وانتزعوا من العلماء مركز القيادة فى صفوف الأمة ، حيث رفعوا إليها كنتيجة عملية من تكونوا على صورة المستعمر ، ممن لا يعرف الشريعة ولم يتلق التفكير الدينى الذى تحفظه »

فبقاء الإسلام فى المجال التشريعى ، هو الوجود الإسلامى الحقيقى ، وهو ما عبر عنه « جب » بقوله : « ولعلنى غير

مخطىء فى اعتقادى ، وإن كان اعتقادا صادرا عن التصور والحدس ، أن إحترام الشريعة لا يزال لب التفكير الإسلامى ، وأن الابقاء على الشريعة يرتبط به بقاء الإسلام ، أو زواله من حيث هو نظام مؤثر^(١٦) .

فدخول التشريع الأجنبى إلى البلدان الإسلامية جاء عن عمد وسبق إصرار ، وكان يمثل خطوة الاستعمار الأولى فى السيطرة على المسلمين ، ووسيلته لإقامة جسور التبعية الدائمة من عالمنا للغرب ، فمنذ عام ١٧٩١ م بدأ الحكم الانجليزى فى الهند بالغاء التشريع الإسلامى ، وحدث ذلك فى مصر منذ علت اليد الاستعمارية فيها مع أواخر عصر إسماعيل . وفى عصر الخديوى توفيق ولم يمر عام على دخول الإحتلال الانجليزى إلا وكانت التقنيات المصرية منقولة عن مجموعة نابليون نقلا يكاد يكون حرفيا ، وحدث مثل ذلك فى الجزائر وتونس والمغرب وبقية أجزاء العالم الإسلامى . وعندما اكتملت دائرة تنحية التشريع الإسلامى ، أصبح العالم الإسلامى فريسة سهلة للاستعمار ، ولم تصمد من أجزائه إلا المملكة العربية السعودية واليمن ، وكلاهما ظلت الشريعة هى القانون الحاكم فيه . ويمكن أن نضيف إليهما دول الخليج .

وكانت عملية تنحية الشريعة تتم فى

صورتين

الأولى : استبعاد الشريعة الإسلامية من كل المجالات عدا ماسمى بالأحوال الشخصية ،

وكانت هذه هي الصورة الغالبة .

الثاني : الانقلاب الكامل على الشريعة الإسلامية في كل مجالاتها ومظاهرها ، وهو ما حدث في ألبانيا وتركيا . ولعله كاد أن يحدث في تونس والصومال .

وسقوط عالمنا الإسلامي في هذه الدائرة الجهنمية له تداعياته في شتى المجالات ، وما نعانيه اليوم من صعوبات اجتماعية و التحول إلى الشريعة ، بالإضافة إلى الصعوبات السياسية ، ومواقف هيئات المنتفعين من الكوادر العلمانية في الفكر والسياسة ، كل هذه التداعيات منطقية ومحسوبة في القرار الاستراتيجي الغربي ، وكما قال القومندان الفرنسي « مارتى » أحد أعمدة دخول الاحتلال الفرنسي إلى الجزائر : « كل تدخل من قبل الفقيه ، وكل ظاهرة إسلامية يجب منعها بصرامة تامة »^(١٧).

ومن نتائج هذا التحول الخطير في حياتنا التشريعية ما يلي :

١ - تباعد الفقه الإسلامي عن الحياة ، فلم يكن أمام العقل الفقهي ، وقد غابت الشريعة ، إلا أن يجتر آراء الفقهاء القدامى في كل موضوع يعالجه ، فهو لا يكاد يتدخل إلا لبسط فكرة ، أو تبسيط عبارة ، مما أعطى الفرصة لأعداء الشريعة لإنكار صلاحيتها ووصف فقهاؤها بالجمود ، ولو أنصف هؤلاء لعلموا أن الفقه لا ينمو إلا في ظل قانون ملزم ، وأحكام تصدر ، وفي تاريخ القانون

الفرنسي حجة لاتدحض فقد أحدثت مجموعة نابليون حركة فقهية نامية وامتطورة شملت التشريع وشروحه والأحكام ومتابعتها نشرًا ونقدًا وشملت نظرية القانون ذاته ، مصادره وفلسفته ومناهجه . وخلال القرن التاسع عشر شهدت مكتبة القانون الأوروبية في فرنسا وإيطاليا وألمانيا وبلجيكا وسويسرا والمملكة المتحدة ، دراسات في القانون سوف تظل إنتاجا يحتفظ بقيمته لدى كل الأجيال ويتذكر المرء وهو يخطط هذه السطور عشرات الكتب وعشرات الأسماء ولولا علمنا ببراء الفقه الإسلامي في كل المجالات وفيه مئات الأسماء اللامعة التي لا يصل إلى عمقها وخصوبتها وسعة آفاقها حتى كبار الفقهاء في القانون في عصر النهضة التشريعية الأوروبية ، لولا ذلك لأصبنا في واقعنا الفقهي بكثير من القلق والاحباط .

٢ - أدى الاستجلاب التشريعي إلى خلق جماعات قوية ضاغطة تستأثر بالسياسة والتشريع ، وتتعصب لتشريعها الذي تعرفه وتتسلط به ، فتحل وتحرم ، وتصرح حينًا برفضها للشريعة ، وتختفي أحيانًا كثيرة وراء دعاوى مصلحة الأمة ، وعدم تعارض قوانينها مع الشريعة الإسلامية ، وتمسك هذه الجماعات بسلطات التنفيذ والتشريع ، والأعلام والتعليم ، مما يجعل مرور مشروعات القوانين الإسلامية من خلال قنواتها في حكم المستحيل . وهذه القوى الضاغطة سوف تدافع عن مواقعها ببسالة ، لا

لكونها تجهل التشريع الإسلامى ومزاياه - فالصعوبة ليست معرفية - وإنما لأن مصالحها السياسية والاقتصادية ومسالكتها العملية وقيمها السلوكية ترتبط ارتباطاً عضوياً بالكيان التشريعى القائم .

ومن أجل تثبيت قواعد الاستجلاب التشريعى ، وقطع الطريق أمام العودة إلى الشريعة الإسلامية ، حاولت العلمانية المعاصرة تزيف التاريخ ، وكتابة تاريخ اجتماعى للقانون - خاصة فى مصر - برسم صورة قبول عام للتقنيات الغربية على مستوى الفكر والمجتمع باعتبارها إصلاحاً تشريعياً وقضائياً .

فما هى الحقيقة الضائعة خلف هذا الركام من الدعاوى العلمانية المعاصرة من أجل كلمة موثقة سوف نتوقف بشئ من الإسهاب أمام الأمرين هما : دخول التقنيات الوضعية إلى مصر ، والموقف الفكرى والاجتماعى منها ، ومنهجية التشريع الإسلامى التى طرحها فقهاؤنا لتجاوز أزمة الفقه ولاستنباط قوانين إسلامية حديثة .

أولاً : معركة القوانين الأجنبية :

فى المعركة المعاصرة للتخلص من الاستعمار التشريعى ، استخدم العلمانيون التاريخ سنداً لموقفهم المعارض للشريعة وخلاصة مزاعمهم ما يلى :

أ - إن ما يتردد من إدعاء أن الشريعة الإسلامية كانت فعلاً وتطبيقاً هى النظام القانونى النافذ فى البلاد حتى نهاية القرن

التاسع عشر الميلادى هو قول يفتقر إلى الصدق وإلى الدقة التاريخية .

ب - إن التاريخ الحديث والمعاصر لم يحدثنا أن ثمة مقاومة فكرية ورفضاً اجتماعياً أو ثقافياً قد حدثا فى مواجهة اللجوء إلى التقنيات الغربية والكف عن تطبيق آراء الفقه الإسلامى المتناثرة فى كتب العصر الوسيط ، بل الذى نعلمه ولا ينكره أحد حتى من أشد غلاة الداعين إلى العودة بنظامنا القانونى قرنين من الزمان إلى الوراء ، إن مصر قد شهدت فى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى ما يشبه الإجماع الشعبى على أن تطبيق هذه التقنيات ذات الأصل الغربى .. خطوة متقدمة ^(١٨) .

هذه هى الدعاوى التى ردها كثير ، منهم من هو فى نفس الوقت أستاذ لتاريخ القانون ، نقلناها بعباراته ، وسوف نحتكم - وكما قال هو بحق - إلى كتابات وصحف وتقارير هذه الفترة .

١ - كيف دخلت التشريعات الأجنبية ؟ وكيف وضعت ؟

هناك إجماع لدى مؤرخى القانون فى العالم العربى - إلا من شذ - بأن الشريعة الإسلامية وسعت حياة الناس ثلاثة عشر قرناً ، وخلال هذه القرون حدثت تجاوزات من الحكام - الولاة والقضاة - ولكن ظلت الشريعة الإسلامية هى القانون القائم ، لم يفقد المجتمع الثقة فى صلاحيتها ، ولم يرتفع صوت بالتنكر لها ، ولم تتخلف أحكامها عن مواجهة الواقع والنوازل ،

العصر ، وترجع هذه الوثائق إلى القرن التاسع الهجرى ، على الرغم من أن الوثائق الثلاث المنشورة كان المتصرفون فيها من النصارى ، إلا أن الصياغة القانونية لها قد سارت على النهج الذى درجت عليه الصياغة الإسلامية للوثائق فى هذه العصور ، وفحص أية وثيقة بما فيها من الوقائع والشهود والتوثيقات يؤكد الاحتكام الكامل إلى الشريعة الإسلامية^(٢٠).

وفى مكتبة البلدية بالأسكندرية مجموعة من التوثيقات المخطوطة والتي تؤكد سيادة الشريعة الإسلامية فى مجال القانون البحرى ، وبعض هذه الوثائق تقدم معلومات ذات أهمية بالغة عن النشاط التجارى الإسلامى عبر طريق رأس الرجاء الصالح وعن احتكام المعاملات التجارية إلى القواعد الإسلامية .

وقد يقال إن الواقع الاجتماعى فى القرون المتتالية شهد جور الحكام وفساد القضاء والأحكام ، وقد أشار إلى ذلك وأكثر منه المقرئى والنويرى وغيرهما من مؤرخى العصور الإسلامية ، ولكن جور الحكام وفساد القضاء وأنظمة التقاضى ليس دليلا على عدم صلاحية الشريعة بل إن سببه الحقيقى عدم الالتزام الكامل بالشريعة فى بعض الوقائع والظروف ، إن الحقائق التاريخية تنطق بلسان الواقع الذى لا يرقى إليه الشك ، أن مصر منذ السنة العشرين للهجرة - وهو تاريخ الفتح الإسلامى - دخلت مرحلة من التنظيم القانونى الدقيق فى

وكما يقول عالم تاريخ القانون المسيحى - شفيق شحاتة - « ظلت الشريعة الإسلامية بمذاهبها المختلفة ، مطبقة فى سائر أنحاء العالم العربى منذ استقرت الحضارة الإسلامية بهذه البلاد إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى ، على أن الشريعة الإسلامية لم تكن فى تطبيقها جامدة النصوص ، فهى قد سايرت مقتضيات الزمان والمكان ، ذلك أنها قد حوت فى صناعتها عناصر التطوير .. وقد عثر الأثريون على أوراق بردية يرجع تاريخها إلى القرن الخامس الهجرى ، تضمنت مبايعات ورهونات انعقدت وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية وصيغت شروطها على الوجه الذى يكفل لعاقديها حقوقهم ، وقد حفظت لنا سجلات محكمة مصر الشرعية عقودا وحججا يرجع تاريخها إلى القرن السابع الهجرى ، كما حفظت أحكاما صادرة عن الديوان العالى يرجع أقدمها إلى سنة ٩٢٨ هـ - أى القرن العاشر الهجرى - وهى كلها تدل على أن الشريعة الإسلامية ظلت قانونا حيا يطبقه القاضى فى مختلف الدعاوى »^(١٩).

وقد أكدت لنا بعض الوثائق الفقهية التى نشرت من مجموعة الوثائق التاريخية الموجودة بمكتبة دير سانت كاترين بشبه جزيرة سيناء ، أن الشريعة الإسلامية ومجالس الحكم العزيز - المحاكم - كانت هى المختصة فى حل التصرفات القانونية الخاصة الصادرة بين المسلمين أو بين المسيحيين أو بين هؤلاء وأولئك فى ذلك

ظل أحكام الشريعة الإسلامية ، وإذا كانت مصر في بعض الظروف التاريخية تعاني من جور الحكام وفساد الأحكام ، فإن تدهور مستوى القضاة لا يطعن في سلامة التشريع وفي ذلك يقول العلامة الإيطالي « فرى » أحد أعلام المدرسة الوضعية (أن القانون السيئ إذا طبقه أكفاء أنتج ثمرة خيرا مما ينتجه قانون حسن يطبقه قضاة غير أكفاء ، ولا بد من توافر شرطين عظيمين ليلغ القضاء أرقى المراتب في القيام بواجبه الاجتماعي الشاق وهما : كفاءة القضاة العلمية وحريةهم)^(٢١)

إن إدخال القوانين الأجنبية إلى مصر والعالم العربي كان قرارا تفرضه الاستراتيجية الغربية في التعامل مع الإسلام و« لشفيق غربال » كلمات تكشف عن نفاذ حدسه التاريخي حيث يقول : « لو دام الاحتلال الفرنسي ، لثم تنظيم القضاء على أسس غربية ، ولأدخلت القوانين الغربية ، ولو دام الاحتلال الفرنسي لاحتاط أشد الحيط في كل ما له علاقة بالدين والمسائل الاجتماعية ، وموضوعات البحث العلمي ، فالحاكم الغربي يجب أن تكون قواعد الانتاج المادي غربية صرفا »^(٢٢)

ففي عصر محمد علي لم تكن أوروبا على استعداد للاعتراف بالإسلام لذاته وكما هو وقبوله في تنظيم عالمي ، « إن نظراتها وخططها نحو الإسلام والمسلمين كلها مما يقوم على قاعدة المصالح الأوروبية المختلفة ، ويرجع لاعتقاد الأوروبيين إذ ذاك أن رسالة الإسلام قد قضيت »^(٢٣)

ومنذ ذلك التاريخ بدأت تتسلل القوانين الأجنبية إلى مصر ، وكان علماء الإسلام رغم كل الظروف - على دراية بالمخاطر التي تحيط بهم ، وقد روى مؤرخ الحملة الفرنسية « ميشو » في رسائله عن مصر حديثا مع مفتي المنصورة قال المفتي : « إن مثل الشرقيين في محاكاتهم الغربيين والنقل عنهم مثل الرجل الكفيف الذي ارتطم في وجهه يدعوا المارة إلى مده بقبس من النار . وماذا ينفعه القبس »^(٢٤)

لقد كانت الساحة المصرية - بل والإسلامية - مهياة مع مطالع القرن التاسع عشر لاستقبال تقنيات تخلصها من فوضى الأحكام ، لكن الشريعة الإسلامية كانت المصدر الذي اتجهت إليه الأنظار لإعداد هذه التقنيات .

محمد علي كلف « الشيخ محمد الجزائري »^(٢٥) المفتي إذ ذاك أن يضع له قانونا مدنيا على مثال وترتيب قانون نابليون يكون في الوقت نفسه مأخوذا من الشريعة الإسلامية عموما غير متقيد بمذهب معين ، وقد بذل الشيخ الجزائري جهدا كبيرا لإنجاز المشروع إلا أن الظروف الدولية أجهضت محاولة إنجاز قانون مستمد من الشريعة الإسلامية . وقد روى مثل ذلك عن إسماعيل ورفاعة الطهطاوي ، وفي عهد الخديوي توفيق عندما بدأ التفكير جديا في تقنيات حديثة شاملة اتجهت الأنظار إلى المصدر الطبيعي لها وهو الشريعة الإسلامية ، فقد جاء في مذكرة حسين باشا ناظر الحقانية لمجلس النظار بتاريخ ٢٦ محرم سنة ١٣٠٠ هـ ٧ ديسمبر

١٨٨٢ م أنه « تراءى للحكومة وضع قانون مطابق للشرعية الغراء ، وأحيل عمله على سعادة قدرى باشا ، وتشكل قوميون آخر لترتيب المجال ، فبقطع النظر عن البحث في أرجحية هذا الرأي فإنه لم يتم عمل هذا القانون حتى الآن ... وإذا قيل لابد من أن يكون القانون المدنى مطابقا للشرعية ، فربما يقال من باب أولى يلزم أن الحكم بالجنايات وسير المرافعات ورؤية الدعاوى يكون على مقتضى الشرعية »^(٢٦) وفجأة آثرت الحكومة تشكيل لجنة لوضع التقنيات الأهلية برئاسة حسين فخري ، وهو غير مؤيد لقانون مستمد من الشرعية الإسلامية ومن أعضائها المسير « فاشير » النائب العام العمومي لدى المحاكم المختلطة « وموندو » الإيطالى ، و« لوى » الإنجليزى وكانا قاضيين لدى المحاكم المختلطة ، وبطرس غالى وكان وكيل وزارة الحقانية ، وقد وضعت هذه اللجنة التقنيات الأهلية المنقولة عن التقنيات المختلطة ، ويكاد يكون النقل حرفيا^(٢٧) ولما كانت التقنيات المختلطة قد تم إعدادها في ظروف مربية ، وبطريقة غريبة ، فإن الصلة بين إعداد هذه القوانين والاحتلال الأجنبى تبدو واضحة بما لا مزيد عليه . وهكذا صارت القوانين الأهلية الجديدة على نحو يخالف كل القواعد العلمية المعمول بها في إصدار التشريعات ، فهو من ناحية النشأة لم يكن قانونا مصريا بل هو قانون أجنبى طبق على المصريين ، وقد أثارت هذه النشأة الشاذة مشاكل

عديدة في التطبيق ، وحاول البعض تفاديها بالقول إن القانون المصرى أخذ من الشريعتين الإسلامية والفرنسية ، ولا شك أن ذلك رأى زاد المسألة إرباكا ، لأن الشريعتين إن اتفقتا في حكم فكثيرا ماختلفان وتتعارضان ، فأيهما الأجدر بالتطبيق . وهذا الخلل في التشريع يفسره مارواه سليمان بهجت - وهو محام من طنطا من حديث للأستاذ (لامبير) وكان ناظرا لمدرسة الحقوق وأستاذ القانون المدنى بها ، قال : « لما رأت الحكومة المصرية ضرورة إنشاء المحاكم النظامية بمصر ، عازها قانون يشبه القوانين المعمول بها في أوروبا فلم تر بدا من تكليف رجل كان ضمن موظفى الحكومة ثم احترف المحاماة وأسمه المسير « مونورى » فكلفته بعمل القانون المصرى ، وأمهله مدة ثلاثة شهور ، في نظير مكافأة تتراوح بين الثلاثة والأربعة آلاف من الجنيهات المصرية ، فقام الرجل بما كلف به ، إلا أن كون المشرع فردا ، وقصر زمنه في التشريع حالا دون تمام الفائدة المقصودة فجاء عمله على مانراه من النقص وعدم الاستيفاء »^(٢٨)

هذه هى قصة القوانين الأجنبية في مصر والتي استهدفت إبعاد الشرعية ، وتقويض اختصاص المحاكم الشرعية ، أما أنها استهدفت إبعاد الشرعية الإسلامية فأمر لا يحتاج إلى إيضاح .

وأما أنها استهدفت تقويض المحاكم الشرعية ، فذلك ما تقتضيه الغاية من وراء الاستجلاب التشريعى ، ومنذ اللحظة

الأولى التي عرض فيها أمر التقنيات الأهلية على مجالس النظر طالبت مذكرة حسين فخري وزير الحقانية بوضع حدود لاختصاص المحاكم الشرعية^(٢٩) وفي محضر مجلس النظر بتاريخ ٢١ ديسمبر ١٩٨٢ عارض على مبارك ما جاء في التقرير بخصوص الحجر والتقييد على اختصاص المحاكم الشرعية . وأصر على مبارك على رأيه هذا ومعه عمر لطفى كما هو ثابت في محضر مجلس النظر^(٣٠) وقد اضطرر عدوان المحاكم الأهلية على اختصاص المحاكم الشرعية ويذكر رشيد رضا أن الحكومة أرادت أن تجعل في المحكمة العليا عضوين من مستشارى محكمة الاستئناف الأهلية ، فهاج المسلمون في مصر وحملوا على الحكومة في الجرائد واجتمع علماء الأزهر لأول مرة للإنكار على الحكومة ، وكان من المتحمسين المشهورين بالحكومة من يهتم الأستاذ الامام بالرضا بالمشروع وتأيد الحكومة فيه ، فسألته عن ذلك فعلمت منه أنه سعى في مقاومته سرا جهد طاقته ، لأنه يضر ولا يفيد المطلوب ، وقال أن الواضع الحقيقى له هو بطرس باشا لا ناظر الحقانية ومن مقاصد بطرس باشا فيه التمهيد لالغاء المحاكم الشرعية ، لأن طلبة الحقوق يتعلمون الفقه الإسلامى ، فهو يريد أن يتعود المسلمون بالتدريج حكم لابسى الطرايش فى القضايا الشرعية ، حتى لا يبقى للمسلمين فى الحكومة المصرية شئ من الشخصيات المالية^(٣١)

وما يذكره رشيد رضا نقلا عن الإمام محمد عبده بالغ الدلالة فى تحديد أهداف

الاستجلاب التشريعى ٢ - رد الفعل الفقهي .

سبق أن أثبتنا ما قاله « نور فرحات » أستاذ تاريخ القانون من عدم حدوث مقاومة فكرية فى مواجهة اللجوء إلى التقنيات الأجنبية بل كان هناك شبه إجماع على أن تطبيق هذه التقنيات يعد خطوة تقدمية .

وما قاله الدكتور « فرحات » يفترق إلى السند التاريخى بل هو محض خيال ليس له صلة بما تم بالفعل . فالمقاومة الفكرية كانت على أشدها واشترك فيها أساتذة القانون وعلماء الإسلام على السواء وشغلت مساحة واسعة من الإنتاج الفقهي منذ بدأت الشروح المصرية لهذه القوانين . وقد ذكر أفرام البستانى فى شرحه لقانون العقوبات الأهلى « أن هذا التشريع لقى معارضة شديدة لمخالفته للشريعة وعوائد البلاد ، وذلك ثابت فى المضابط ومحاضر مجلس النظر »^(٣٢)

وكتب يوسف أضاف يقول « إن النهضة العلمية قضت مؤخرا على الأفكار بالاتجاه إلى علم الفقه »^(٣٣)، وقد احست الحكومة نفسها بالحرج لإهمالها الشريعة الإسلامية ، فنشرت الجرائد فى بداية هذا القرن أن وزارة الحقانية تهتم بوضع مؤلف لأحكام الشريعة الغراء على نسق القوانين وقد تم نصفه تقريبا ، وجاء هذا التصريح الحكومى وكأنه تهذبة لموقف مرتقب .

وفى ذات التاريخ كتب عزيز خانكى يقول « قرأت فى المؤيد أن من وجوه

هذا هو الموقف شبه الرسمي أما رجال القانون - وليس علماء الشريعة فحسب - فقد أعلنوا رفضهم للاستجلاب التشريعي وتوالت كتاباتهم بمثابة تيارا فقهيا عاما يرفض القوانين المستوردة ، على الرغم من الانتماءات السياسية بل والفكرية المتعددة لهؤلاء الأعلام .

ففى سنة ١٩٠٦ كتب على أبو الفتوح باشا ، وقد أصبح وكيلا لوزارة المعارف « ما أجدر الحكومات الإسلامية باستنباط قوانينها وأحكامها من الشريعة ، مع اختيار القول الأكثر مناسبة للزمان والمكان ، لتكون هذه القوانين والأحكام أكبر احتراما فى النفوس ، وأشد موافقة لأخلاق وعادات من وضعت له .. فعلينا أن نتمسك بشريعتنا الغراء ، فهى مؤسسة على الاعتدال الذى به يكون الإنسان سقيما فى بيته ووطنه ، ومع جيرانه ومعاشريه ميمنا اختلست مذاهبهم وتنسبواعت أجناسهم »^(٣٦) ، أما العلامة عبد السلام ذهنى ، فقد دأب فى كل مناسبة على نقد القوانين المستوردة ، وفى مقال له عام ١٩١٦ عن نهضة القانون قال : « إني من الفريق الذى يعتقد بحق بأنه لا بد وأن يكون للقوانين الأهلية عصبية ترجع بها إلى تاريخ الأمة وتقاليدها وعوائدها وأخلاقها ، بحيث تكون القوانين صورة عكسية لأخلاق الأمة وعوائدها »^(٣٧) وقد جاءت المحاكم الأهلية سنة ١٨٨٣ على غرار المحاكم المختلطة ، وكان يتعين إنشاء المحاكم الأهلية على الطريقة المعروفة فى الشريعة

الإصلاح الذى تسعى وزارة الحقانية إلى تحقيقه ، وضع مؤلف لأحكام الشريعة الغراء على نسق القوانين يرجع إليه القاضى فى قضائه . قرأت هذا فقلت فى نفسى ما أعظم الخدمة التى تخدم بها الحقانية أهل الشرق على وجه العموم ، وأهل مصر على وجه الخصوص والمسلمين منهم على الأخص ، والوطنيين على الأخص . لو ألفت لجنة من أكابر أئمة الدين ، وأعظم رجال الشريعة ، وضمت إليهم البعض من صفوة رجال القضاء والمحاماة لاختيار أكثر الأحكام مطابقة لأحوال الناس فى هذا الزمان من مذاهب الأئمة الأربعة ، فالاختلاف بين الأئمة هو اختلاف فى العرض دون الجوهر ، كلهم متفقون فى أصول الفروع ، وأمهات المسائل »^(٣٨)

وقد حاولت الحكومة فور إصدارها للتقنيات الأهلية - تفاديا لوصمها بمخالفة الشريعة - تخريج أحكام هذه القوانين على مذاهب الفقهاء وتوجد فى دار الكتب المصرية رسالتان مخطوطتان إحداهما للشيخ مخلوف النياوى قارن فيها بين القانون الفرنسى والشريعة على مذهب الامام مالك ، والأخرى لعالم لم يذكر اسمه أبان فيها ماوافق مع القانون مذهب الامام أبى حنيفة وقد قال البعض إن ذلك « كان متعينا على أولياء الأمر فالشريعة الإسلامية كانت الشريعة المرعية الإجراء ، المتبعة الأحكام فى القطر المصرى وقت تحضير القوانين »^(٣٩)

الإسلامية ، كما كان يجب أن تعمل لها قوانين على غرار ما تقرر في الشريعة الإسلامية ، وما درج عليه الأهلون فيها ، ولكن الأمر جاء على خلاف ما تقضى به النعرة القومية ، والكيان المصرى ، والميول العربية السليمة ويقول « هذا الخطأ الذى وقع فيه نوبار من سنة ١٨٦٧ من إنشاء المحاكم المختلطة إلى سنة ١٨٧٥ ومن نقل القوانين الفرنسية من مدنية وتجارية ومرافعات وعقوبات وتحقيق جنائيات ، لا بد من تصحيحه مهما طال الزمن ، وتعاقبت الأحقاب ، إن القانون المدنى ، فيما يتعلق بالمعاملات بين الأفراد كان هو قانون الشريعة الإسلامية ، وكانت أحكامها المدنية هى السائدة بين الأفراد ... أما وقد خرج « نوبار » ومن تولى بعده عن ذلك الطريق السوى ، طريق استبقاء أصول الشريعة الإسلامية ، وطريق المحافظة عليها لتكون قانون الشعب المصرى ، ومن يسكنه من غير المصريين ، وأتى وأتوا بعده بقانون منقول عن القانون الفرنسى ، غريب عن البلاد فى عاداتها وفى طقوسها ، وفى تقاليدها ، فإنه آن أوان التفكير فى علاج الأمر علاجاً صحيحاً مما مضى وبعده العدة لمستقبل كله آمال ، علاجاً يبعث إلى الوجود المصرى تلك الأصول الشرعية الإسلامية فيما يتصل بالمعاملات » . (٣٨)

وقد كتب محمد صادق فهمى - وهو يقدم المشروع المقترح لكتاب العقد المستمد من الشريعة الإسلامية نقداً

لمشروع القانون المدنى الجديد عام ١٩٤٧ (وإذا سبق أن بينا بما فيه الكفاية أن الشريعة الإسلامية هى القانون الذى يتفق مع تقاليد البلاد وعاداتها وأخلاقها ، وما تقتضيه طبائع أهلها ، وما تطمئن إليه نفوسهم وتستريح له ضمائرهم .. لذلك كله كان طبيعياً أن نجعل المصدر الذى نستمد منه مشروعنا هو الشريعة الغراء) (٣٩).

ولم نعرض لما كتبه العلامة عبد الرزاق السنهورى ، فهو مشهور منذ كتب كتابه الأول فى الخلافة إلى مؤلفاته عن نظرية العقد ، والوسيط ، ومصادر الحق الإسلامى ، ومقالاته ومذكراته فى تطوير القوانين العربية ، وتشريعاته التى أعدها فى مصر والعراق والكويت وغيرها ، واحتلت الشريعة الإسلامية فيها مكاناً بارزاً إلى أن تستطيع النهضة العلمية للفقهاء الإسلامى توجيه المشرع توجيهها يدفعه للرجوع إلى الشريعة الإسلامية .

ولم يكتف القانونيون فى مصر بذلك فحسب ، بل حمل نخبة من أنجب أبناء الجامعة المصرية ، أمانة إبراز علوم الشريعة الإسلامية ، ودقتها فى التشريع والصياغة ، واستخدموا المنهج المقارن ، والذى تطور كثيراً على أيدي « سالى » و « لامبير » ، و « أولمان » ، واستطاعوا بدقة هذا المنهج ، وبثقافتهم القانونية العميقة ، وبصرهم الدقيق بالشريعة الإسلامية ، وانتائمهم لها ، استطاعوا بذلك كله أن يقدموا بالفرنسية والعربية رسائل ودراسات تكشف لكل ذى عينين أهمية

التمسك بالشرعية الإسلامية مصدرا لقوانين العالم الإسلامي . ويكفي في هذا الصدد أن نشير إلى مؤلفات عبد الفتاح السيد ، ومحمد صادق فهمي ، ومحمود فتحي ، وفؤاد مهنا ، والسنهوري ، والسعيد مصطفى السعيد ، وأحمد إبراهيم ، وعشرات الأسماء بل مئات الأسماء من الباحثين الأصلاء ، وكلهم طالبوا بالشرعية الإسلامية .

فهل يمكن لمدع بعد ذلك القول بأن هناك شبه إجماع على الرضى بالقوانين الوضعية ، أو القول بأن القوانين الوضعية لم تلق مقاومة فكرية في عالمنا الإسلامي . لقد تناسى العلمانيون في بلادنا القاعدة المنهجية الإسلامية التي تقول « إذا كنت ناقلًا فالصحة ، أو مدعيًا فالدليل » فأخطأوا في النقل ، وافتقدوا الدليل ، ومن عجب أن تجد هذه الدعاوى المتهاففة من يعلنها أو يتمسك بها

ثانيا : منهجية التقنين .

منهجية التقنين المستمد من الشريعة الإسلامية ينبغي لها أن تتجاوز التعصب المذهبي ، وأن تعتبر الفقه الإسلامي في شموله وحدة تؤخذ عنها الأحكام ، وقد اتفق على هذه المنهجية رجال القانون وعلماء الشريعة ، وقد صرح بهذا المنهج الكواكبي في كتابه (أم القرى) ومحمد عبده في تقريره الذي رفعه إلى وزارة الحقانية في نوفمبر ١٨٩٩ م في بيان وجوب إصلاح المحاكم الشرعية ، وقد تطورت هذه المنهجية من التقنين على

مذهب واحد كما فعلت الدولة العثمانية ، إلى التقنين المختار من المذاهب الأربعة ثم إلى التقنين وفق منهج الشيخ المراغي الذي يرى ألا يتوقف الاختيار عند الأئمة الأربعة ومذاهبهم دون سواهم . وهكذا اتسع مجال الاختيار من الثروة الفقهية ، حتى يستنبط التشريع الذي يلائم حاجة العصر ومصلحة الناس^(٤٠) بل أن الشيخ أحمد شاکر دعا إلى خطة عملية لتقنين الشريعة تقوم على « اختيار لجنة قوية من أساطين رجال القانون وعلماء الشريعة ، لتضع قواعد التشريع الجديد غير مقيدة برأى ، أو مقيدة بمذهب إلا نصوص الكتاب والسنة . وأمامها أقوال الأئمة وقواعد الأصول وآراء الفقهاء ، وتحت أنظارها آراء رجال القانون كلهم ، ثم تستنبط من النصوص ما تراه صوابا ، مناسبا لحال الناس وظروفهم ، مما يدخل تحت قواعد الكتاب والسنة ، ولا يصادم نصا ، ولا يخالف معلوما من الدين بالضرورة »^(٤١)

والرأى عندي أنه لا خلاف على منهجية تقوم على الاجتهاد والاختيار من مذاهب الفقهاء دون تعصب ولكننا نضع التحفظات التالية :

أ) اننى أفهم ما ينسب إلى الشيخ المراغي من أنه قال لأعضاء لجنة الأحوال الشخصية : ضعوا من مواد القانون ما يناسب الزمان والحاجة ولا يعوزنى بعد ذلك أن آتيكم من المذاهب الإسلامية بما يطابق ما وضعتم^(٤٢) . إننى أفهم هذا على أنه اشادة بخصوبة تراثنا الفقهي ، وليس تعبرا عن منهجية

(ب) إن الاختيار بين المذاهب لا ينبغي أن يكون انتقاء للمرجوح من الآراء ، والشاذ من الأقوال ، بل لابد من تخريج الآراء على أصول الفقه الإسلامي عامة ، وعلى أصول كل مذهب على حدة ، فإذا أعوزنا في الفقه الرأي الأقوى دليلاً ، فالاجتهاد الجماعي الجديد فيه متسع لكل جديد . وأخشى ما أخشاه أن ينصب اختيارنا على فقه البدائل والرخص ، فهذا مسامرة لا تيسر .

(ج) إن حق المواطنة الكامل للأقليات غير المسلمة في البلاد الإسلامية ينبغي ألا يقودنا إلى تنازلات نعيد بها قصة الامتيازات الأجنبية ، فشريعة الإسلام حاکمة على كل من يقيم على أرض الإسلام .

(د) إن قولنا بمنهجية التقنين التي تستوعب كل المذاهب الإسلامية قول مخالف تماماً لما يرفعه العلمانيون من شعار خادع يرى أن العودة إلى الشريعة يجب أن تكون وقفاً على حدود النص القرآني ، بعد إسقاط مذاهب الفقهاء^(٤٣) ، فهذه الدعوى تستهدف طعن الشريعة ، وتنحيها عن التطبيق ، وهي دعوى تكشف عن سوء ظن بالتراث الفقهي الذي تمثل أبنيته العامة النسق التشريعي الإسلامي المستمد من أصول الإسلام . فالتراث الفقهي ينطوي على ثوابت ومتغيرات ، وحذفه جملة كما يدعو هذا الاتجاه هو استبعاد للشريعة ذاتها وذلك أن الاتجاه العلماني يضيق بفكرة ثبات الشريعة الإسلامية وهو ما أعلنه صراحة « نور فرحات » (أحد المرتكزات الرئيسية للتأثير في الأغلبية العامة

هو ضرب المرتكزات الأساسية التي تنطلق منها الاتجاهات الدينية ، وأهم هذه المرتكزات هي قولهم بأن هناك نصوصاً ثابتة صالحة في كل مكان وزمان ، فإذا ألقينا الضوء على هذه النصوص ، وبيننا أنها متغيرة ، تتغير باختلاف الزمان والمكان ، سنكون قد خطونا خطوة كبيرة^(٤٤) .

وهذه نظرة خاطئة وخطرة ، فلا ينبغي النظر إلى الفقه الإسلامي على أنه مجرد فهم بشرية للنصوص الإلهية ، يمكن الأخذ بها أو تركها والبحث من جديد في آيات القرآن الكريم ، إن الفقه الإسلامي ليس كله مجرد نظرات وفروع ، بل فيه أبنية تشريعية متكاملة ، أقيمت على نصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة ، أو على إجماع الأمة ، وهذه تمثل الثوابت التشريعية ، وإعادة النظر فيها بدعوى الاجتهاد المعاصر تبديد للدين لا تجديد للشريعة .

(هـ) إن العودة إلى الاجتهاد الذي يكفل مجابهة التطور ، وإنزال حكم الشريعة على الواقع المتغير ، هذه الاجتهادات ينبغي ممارستها بعيداً عن الضغوط السياسية ، والأهواء الحزبية والأفكار الغالية ، لأن العمل التشريعي جهد بالغ الدقة ، يحتاج إلى مناهج في التنظير والتفريع ، وفي الصياغة والتعبير ، وفي الموازنة والترجيح ، كلها أمور علمية ، لها أصولها عند فقهاء المذاهب ، وفي الفكر القانوني ، ولا بد من الاستفادة بكل ذلك حتى تكون عودتنا إلى الشريعة نهضة إسلامية شاملة ، ومشروعاً حضارياً متكاملًا ، وليس مجرد شعار يرفع

أو قانون يصدر تحقيقاً لرغبة سياسية أو كسباً لمعركة انتخابية .

المبحث الثالث

المجال الاجتماعي

لعل أخطر ما في الاستجلاب التشريعي هي تلك الهوة الواسعة التي حدثت بين واقع الناس وأحكام الشريعة ، والتي تمثل عقبة حقيقية أمام تقنين إسلامي جديد أو تطبيق شرعي معاصر .

١ - التغيير الاجتماعي :

أدت التقنيات المستوردة إلى إضعاف العقيدة في نفوس الناس ، وفي واقع الحياة والمجتمع ، وكما يقول الشيخ أحمد شاکر فإن هذه القوانين كادت تصبغ النفوس كلها بصبغة غير إسلامية ، وقد دخلت قواعدها على النفوس فأشربتها ، حتى كادت تفتنها عن دينها ، وصارت القواعد الإسلامية في كثير من الأمور منكراً ومستنكرة^(٤٥) ، وقد نجحت قوى الاستعمار والتغريب - كما يقول طارق البشري^(٤٦) - في تغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس ، بطريقة تجعلها قائمة على التعارض مع تصورات العقيدة الإسلامية وأحكامها ، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما يقيم التعارض بين هذه الأساليب وأحكام الشريعة ، وقد تم ذلك لا بطريق الاقتناع وتبادل الرأي ولكن جرى في الأساس بالترويح والدعاية والاغراء ، وإثارة بوازع التقليد والمحاكاة ، ولما استتب قاعدة اجتماعية من هذه العادات والأساليب

ونماذج السلوك ، بدأ يظهر التعارض بينها وبين فقه الشريعة وفكرها وبدأ الفقه الإسلامي يختصر بين بلدين ، أما أن يعترف بهذه الأساليب والأوضاع حتى ولو كان ذلك على حساب الشريعة وأصولها العامة ، وأما أن يتهم بالجمود والعجز عن ملاحقة التطور ، ولفظ التطور لفظ لا يدل على مجرد الحركة والتغيير ، ولكنه يوحي بأن الحركة والتغيير يجريان للأحسن والأرق ، في مدارج الارتقاء وال عمران البشري والحضارى ، ولا شك أن تطور وسائل الاتصال وعلمانية أجهزة الاعلام في العالم الإسلامي يكرس هذا التغيير الاجتماعي ، ويزيد من صعوبة التحول نحو الإسلام من خلال التقنيات الشرعية ، إن الزاد اليومي لوسائل الاعلام في الدول الإسلامية هو إنتاج أيد قليلة ، ويصنع على عين القوى الحاكمة في العالم الغربي ، وليس بقصد هيمنة النمط الغربي من الحياة ، بل بقصد تجريد مجتمعاتنا من هويتها الإسلامية ، ولم تعد التسلية أو الترفيه هو هدف هذا الانتاج المستورد ، وإنما الغاية هي خلق نمط مسيطر يجعل إنقسام الذات العربية والإسلامية على نفسها وتنكرها لأحكامها الشرعية وقيمها الحضارية هو المحصلة النهائية لهذا التدفق الإعلامي ، فنحن نواجه إعلاماً معادياً نلهث وراءه وكأننا نسعى إلى حتفنا^(٤٧)

وقد عمقت وسائل الاعلام الهوة بين الشريعة والمجتمع ، وساهمت مساهمة فعالة في قطع اللسان العربي ، وتخريب الثقافات للمجتمعات الإسلامية وفي ظل إعلام يجعل

أهل الفن والكرة مثلاً والعلماء ورجال الفكر أمثلة ، فإن مستقبل هذا المجتمع يكون في أيدي غير أمينة . وإذا أردنا العودة إلى الشريعة الإسلامية من خلال تقنيات ذات فعالية اجتماعية ، فلا بد من العمل على الحد من موجات التخريب الثقافي ووقف الطوفان الإعلامي الذي يقتلعنا من الجذور ، لابد من رسم استراتيجية إعلامية جديدة وعلى مستوى العالم الإسلامي كله ، تعاد على أساسها تغيير البنى الإعلامية في سياساتها العامة وإنتاجها البرامجي ، وحتى في خريطتها اليومية ، فتنتقل من إعلام يدغدغ المشاعر ، ويثير الغرائز إلى إعلام يجعل التنمية البشرية والتربية الأخلاقية والثقافة الإسلامية أهدافه المحورية التي يتحرك من أجلها

وإذا كانت وسائل الإعلام الحالية تخلق استجابات شعورية معادية للإسلام ، وأنماط سلوكية تخالف أحكامه . فإن الاستراتيجية الجديدة المرجوة لها ، سوف تساهم مساهمة فعالة في خلق بيئة ملائمة لاستقبال التشريع الإسلامي . أما إذا بقي الأمر على حاله واعتاد جمهور المتقبلين الذي يستمع إلى القرآن الكريم في بداية الإرسال ونهايته أن لا يرى خلال ساعات الإرسال إلا مادة إعلامية أبطاها الممثلون والمطربون ولاعبو الكرة فإن قوانين التقليد العاملة في قلب الحياة الاجتماعية سوف تكرر القطيعة بين حياتنا والإسلام .

٢ - صراع المثقفين :

ولم يقف الأثر الاجتماعي للقوانين

الأجنبية عند حد التغيير الاجتماعي بل كان لها أثر بين بارز في التعليم - وفي العمل أيضا - فقسمت المتعلمين والمثقفين منا إلى قسمين ، أو جعلتهم معسكرين ، فالذين تعلموا مدنيا وربوا تربية أجنبية يعظمون هذه القوانين وينتصرون لها ، ولما وضعت من نظم ومبادئ وقواعد ، ويرون أنهم أهل العلم والمعرفة والتقدم ، وكثير منهم يسرف في العصية لهذه القوانين ، ولا ينكر مخالفتها للشريعة الإسلامية حتى ما كان نصه محكما قطعيا في القرآن وحتى بديهيات الإسلام المعلومة من الدين بالضرورة ، واخترعوا للفريق الآخر اسما اقتبسوه مما رأوا أو سمعوا في أوروبا المسيحية ، فسموهم « رجال الدين » وليس في الإسلام شيء يسمى « رجال الدين » بل كل مسلم يجب عليه أن يكون رجل دين ودنيا ثم عزلوهم عن كل أعمال الحياة والدولة ، واحتكروا لأنفسهم مناصبها زعما منهم أن (رجال الدين) لا يصلحون لشيء من أعمال الدنيا ، أيا كان مبلغهم من العلم والثقافة والمعرفة^(٤٨) وهذا الصراع بين أبناء الوطن الواحد ، أمكن لقوى أخرى توجيه المعركة لما تريد ، وتفريغ المؤسسات الإسلامية من مناهجها المؤثرة ، وطاقاتها الفاعلة ، وكوادرها القادرة ، ولا توجد الآن مؤسسات إسلامية قوية ، على اتساع العالم كله ، حتى المؤسسات التاريخية فهي أما مجنونة أو مستبعدة ، وفي ظل هذا الصراع اللا متكافئ ، لم تستطع فكرة تطبيق الشريعة الإسلامية أن تصبح في أفضل

الأحوال أكثر من مشروعات للقوانين ،
أغلبها للتذكير لا التدبير ، وقد أصاب هذه
المشروعات ما أصاب الرأي والفكر
فأصبحت رهن التحفظ والتوقيف

أن سياسة الترغيب والترهيب والمنع
والمنح ، والتي أفرزها الواقع الثقافي
المتخلف من عصر الاستعمار ، والمتواصل
عبر عصور التبعية ، أقام الكثير من الحواجز
النفسية أمام محاولات تقنين الشريعة ،
خاصة وأن تيار الخروج قد دفع الكثيرين
إلى ارتكاب مالا يحل ، وإقتراف مالا
يباح ، وهذه القوى كلها تبذل مافي
وسعها حتى يكون بينها وبين تطبيق
الشريعة بون بعيد .

كلمة أخيرة

إن تطبيق الشريعة الإسلامية لايعنى
صياغة التراث الفقهي في مواد أو تقنيات ،
بل يعنى أولا احتكام الواقع إلى الشريعة ،
وإخضاع كل المساحات التي تتحرك عليها
القوانين المستوردة ، والأنظمة المقلدة
للأحكام الشرعية ، وليس ذلك فحسب
بل لابد من تحريك التفاصيل والجزئيات في
حياتنا الخلقية والعلمية - العامة والخاصة -
لتصنع على عين الشريعة ، لأن الإسلام
منهج كلي لايقبل التبعيض ، وإن سمح
المنهج التشريعي الإسلامي بالتدرج

واتسمت قواعده العامة بال مرونة .

وفي هذا الصدد نحن نحذر من أمرين :

الأول : محاولة تخريج القوانين الحالية على
مبادئ الشريعة ، بقصد إرضاء الجماهير
التي تطالب بتطبيق الشريعة ، لأن ذلك
معارض لأصول الفن التشريعي ، ومخالف
لقواعد الصياغة ، كما أنه يهدد الوجود
القلق لهذه التشريعات بكثير من صعوبات
التفسير ومشكلات التطبيق .

الثاني : محاولات إلغاء القضاء الشرعي في
الدول التي لا يزال نظامه قائما فيها تحت
دعوى وحدة القضاء أو وحدة التشريع .
فحقيقة الأمر أن هذا الإلغاء يترتب عليه
استبعاد التشريعات الإسلامية ، ويفرض في
الواقع حياة اجتماعية لاتعرف عن الإسلام
وأبنيتها التشريعية ما يجعلها ترتبط به وتدافع
عنه ، بل ينبغي أن يصبح القضاء كله
شرعيا ذلك أن القضاء بين المسلمين في
أحوالهم الشخصية والمالية والجنائية جزء
لا يتجزأ من دينهم ، لأن الحكم بينهم فيها
حكم من الله ، ولأن أصول تلك الأحكام
منصوصة في الكتاب والسنة ، وكل ما فيها
فهو دين ، ولأنهم ماخضعون لتلك الأحكام
إلا بصفة كونهم مسلمين^(٤٩) .

والحمد لله رب العالمين

الهوامش

- (١) بل أن الصحفي محمد حسنين هيكل وهو من كبار منظري العلمانية والقومية كتب يقول « الإسلام يختلف عن المسيحية في أنه لا يفرض على المؤمنين به القواعد التي تحكم العبادات فقط ، وإنما ينظم كل جوانب الحياة اليومية ، ويزود المؤمنين به بإطار تنظيم الجماعة في هذا العالم » .
انظر مدافع آية الله ، ط . دار الشروق ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
- (٢) رشيد رضا : المسلمون والقبط ، القاهرة ، ط أولى ، ١٣٢٩ هـ ، والكتاب هو مجموعة مقالات نشرت في مجلتي المؤيد والمنار .
- (٣) الإسلام وسلطة الأمة - ترجمة عبد الغنى سنى ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص ٥ .
- (٤) محمد المفتى الجزائري : تقرير عن تركيا مرفوع إلى وزارة الخارجية المصرية ، والمؤلف هو القنصل المصرى بالاستانة في ذاك الوقت ، ص ٣٠ .
- (٥) يقول جب : « إذا قام أحد ينكر الشريعة من حيث صلاحيتها كان عمله هذا كفرا ومروقا ، وهذه حقيقة تفسر الهزة التي شعر بها المسلمون في جميع أنحاء العالم ، عندما أقدمت الجمهورية التركية على إلغاء الشريعة الإسلامية جملة .
- انظر : جب ، حضارة الإسلام ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٦
- (٦) محمد بركات الله : « الخلافة » ، الطبعة الانجليزية ، زيورخ ١٩٢٤ ، ص ٥٩ - ٦٣ .
- (٧) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، ط ١٩٢٥ ، ص ١٠٣ .
- (٨) منصور فهمى : « حالة المرأة في التقاليد الإسلامية » المطبعة الفرنسية ، باريس ١٩١٣ ، ص ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .
- (٩) إسماعيل أدهم : من مصادر التاريخ الإسلامى ١٩٣٦ ، ص ٤ ، ٥ ، ٦ ، وأيضا انظر ص ٥٠ ، حيث ينفى المؤلف بعض قصص القرآن مثل ذهاب إبراهيم عليه السلام وإسماعيل إلى الحجاز ، إلى غير ذلك .
- (١٠) لقد أثبتنا فقرات من هذا الكتاب في المتن لعلمنا بندرة الحصول على نسخة منه ، ولأنه يكشف عن مخطط غربي عام لهدم التشريع الإسلامى ومصادره من القرآن والسنة .
- (١١) في ذيل مقالة في الإسلام ، القاهرة ، ط ٦ ، مطبعة النيل المسيحية ، ص ٢٥٢
- (١٢) طه حسين ، الشعر الجاهلى ، ط ١٩٢٦ ، ص ٢٦ . (وراجع أيضا : إسماعيل مظهر ، قصة الطوفان ، القاهرة ١٩٢٩ ، ص ٦٦ ، حيث يصرح بنسبة قصص القرآن إلى الميثولوجيا .

- (١٣) مجلة السياسة الأسبوعية - عدد ٩٩ .
- (١٤) جوستاف لوبون « إختلال التوازن العالمي » ترجمة صلاح الدين وصفى ، القاهرة ، ١٩٢٨ ص ٥٧ .
- (١٥) علال الفاسي : دفاع عن الشريعة ، تونس ١٩٧٢ ، ص ١٧٥ .
- (١٦) هاملتون جب . مبنى الفكر الدينى فى الإسلام ، ترجمة إحسان عباس وآخرون ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٢٦٦ ، ضمن كتاب دراسات فى حضارة الإسلام .
- (١٧) علال الفاسي : دفاع عن الشريعة - المرجع السابق ص ١٩٠ .
- (١٨) د . محمد نور فرحات : المجتمع والشريعة والقانون ، كتاب الهلال ١٩٨٦ ، ص ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، وقد رد على الأخطاء الفقهية والخطايا الفكرية الواردة فى هذا الكتاب أستاذنا العلامة محمد مصطفى شلبى فى كتابه القيم « تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين » ط ١ ، القاهرة ١٩٨٧ وردنا يتركز فى تصحيح الأخطاء التاريخية .
- (١٩) د . شفيق شحاته . الاتجاهات التشريعية فى قوانين البلاد العربية ، القاهرة ، سنة ١٩٦٠ ، ص ١١ ، ١٢ .
- (٢٠) راجع هذه الوثائق فى بحث د . عبد اللطيف إبراهيم من وثائق دير سانت كاترين - مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، مايو ١٩٦٣ ، ص ٩٥ ، ١٣٣ .
- (٢١) انريكو فرى : علم الاجتماع الجنائى ، الطبعة الفرنسية ١٩٠٥ ، باريس ص ٥٢٥ .
- (٢٢) محمد شفيق غربال ، محمد على الكبير ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ١٨ ، ١٩ .
- (٢٣) المرجع السابق ص ٧١ ، ٧٢ .
- (٢٤) المرجع السابق ص ٩٢ .
- (٢٥) محمد المفتى الجزائرى : تقرير عن تركيا ، مرجع سابق ص ٣٨ .
- (٢٦) نص التقرير فى الكتاب الذهبى للمحاكم الأهلية ، القاهرة ، ١٩٣٧ ج ١ ، ص ١١٢ .
- (٢٧) د . عبد الرازق السنهورى . علم أصول القانون ط ١٩٣٦ ، ص ٩١ .

- (٢٨) مجلة الشرائع ، عدد نوفمبر سنة ١٩١٥ ، ص ٧٧ .
- (٢٩) تقرير وزير الحقانية منشور بالكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية ج ١ ص ١١٣ .
- (٣٠) نص المحضر - المرجع السابق ص ١١٦ - ١١٧ .
- (٣١) المسلمون والقبض ج ١ مرجع سابق ص ٢٧ . ومن الجدير بالذكر أنه في الوقت الذي كان يفكر فيه بطرس غالى في التخلص من الشريعة الإسلامية عن طريق العمل السياسى تقدم رياض غالى برسالة إلى جامعة باريس في أكتوبر ١٩٠٩ عنوانها « العرف كمصدر للشريعة الإسلامية » حاول فيها التخلص من الشريعة الإسلامية باسم البحث العلمى المتعمق .
- راجع مقدمة الرسالة من ص ١ - ١١ الطبعة الفرنسية باريس ١٩٠٩ .
- (٣٢) أفرام البستاني : شرح قانون العقوبات المصرى ج ١ ص ٨ ، سنة ١٨٩٤ .
- (٣٣) يوسف أصف : مرآة المجلة القاهرة ، ١٨٩٤ ، ص ٣ .
- (٣٤) عزيز خانكى : فلسفة خواطر وخواطر ، القاهرة ١٩٠٨ ص ٨٠ .
- (٣٥) محمد حلمى عيسى : شرح البيع ، القاهرة ١٩١٦ ص ٥ .
- (٣٦) على أبو الفتوح : خواطر فى القضاء والاقتصاد والاجتماع ، القاهرة ، ط ١٩١٣ ، ص ٦ ، ٢٠ .
- (٣٧) عبد السلام ذهنى : مجلة الشرائع ، عدد يوليو ، ١٩١٦ ، طنطا .
- (٣٨) د . عبد السلام ذهنى : الحقوق ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ٣٦ ، ٤٥ ، ٤٦ .
- (٣٩) نقد لمشروع القانون المدنى المنظور أمام مجلس الشيوخ سنة ١٩٤٨ ، القاهرة ، ص (٣٠) .
- (٤٠) لمن أراد التوسع فى هذا الموضوع أن يراجع بحثنا : أزمة المنهج فى الدراسات الفقهية الحديثة ، ورقة مقدمة إلى ندوة المنهجية فى الفكر الإسلامى ، قسنطينة ، الجزائر ، من ٩ - ١٢ سبتمبر ١٩٨٩ .
- (٤١) أحمد شاكر : الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين فى مصر . ط القاهرة ، ١٤٠٧ ، ص ٣٨ ، ٣٩ .
- (٤٢) عبد الله مصطفى المراغى ، الفتح المبين ، ج ٣ ط ١ ص ١٩٨ .

(٤٣) محمد أحمد خلف الله : لاتعودوا إلى مذاهب الفقهاء . مقال بمجلة اليقظة العربية ، عدد يوليو ١٩٨٥ ، ص ٦ وما بعدها .

بل أن العلمانيين يصرحون بأن الإسلام مجرد رسالة روحية هذا مايقوله سعيد العشماوى وما رددده صلاح قنصوة وغيرهما .

راجع صلاح قنصوة : مجلة اليقظة العربية عدد يونيو ١٩٨٥ تحت عنوان « لماذا الدعوة إلى النظام الإسلامى » وراجع كتاب « الإسلام السياسى » لسعيد العشماوى وردنا عليه فى عدد ٥١ من المسلم المعاصر تحت عنوان « الإسلام وعقم المنهج العلمانى » .

(٤٤) فهمى هويدى : الأهرام ١٩٨٦/٩/٢ ، ورد النص فى مقاله الأسبوعية .

(٤٥) أحمد شاکر : الكتاب والسنة ، مرجع سابق ص ٢١

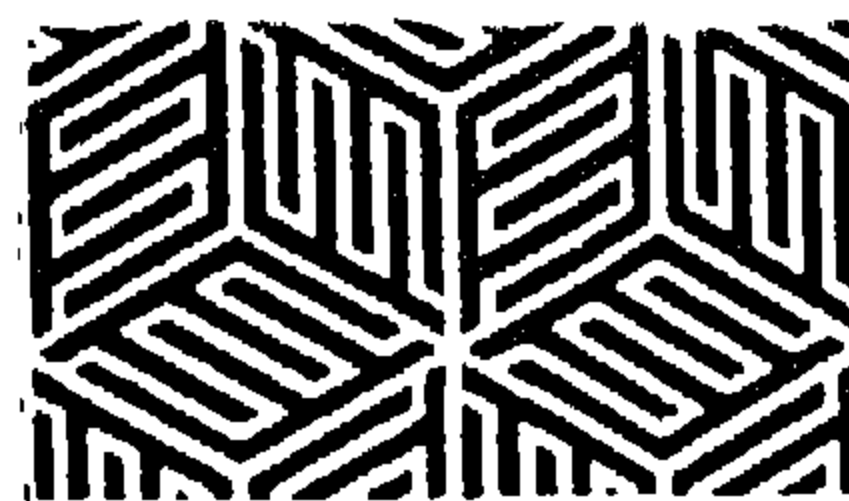
(٤٦) منبر الحوار . عدد ١٣ من ص ٢٦ - ٢٧ .

(٤٧) محمد کمال إمام : المشكلات التى تواجه وسائل الإعلام فى نشر الثقافة الإسلامية ورقة مقدمة لمؤتمر الثقافة الإسلامية بماليزيا سنة ١٩٨٨ ، ص ٢٠ وما بعدها .

(٤٨) أحمد شاکر : الكتاب والسنة . المرجع السابق ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٤٩) محمد البشير الإبراهيمى : عيون البصائر ، ج ٢ ، ط الجزائر ، ص ١٣٣ .





أبحاث



الإنشاق العقيدى

د . عماد الدين خليل

لمقولة أن هذا الفن إنما هو استنساخ عن الغير .

سنقف بعض الوقت عند هاتين المسألتين قبل أن نمضى لتفحص الخصائص التي يلمحها الرجل في الفن الإسلامى ، والتي تمثل - بجد إضافة خصبة لما قاله غيره من الدراسين الذين أشرنا اليهم .

(١)

يمكن أن تكون عبارة اوليغ غرابار Oleg Grabar التي يستشهد بها غارودي ، حجر الزاوية لهذا الترابط الحميم بين الإسلام والفن الذى أبدع في بيئته ، إنه « نقل بصري لرؤية العقيدة الإسلامية الكونية » (٢) .

وإذا كان الشاعر والأديب المسلم عموماً ، قد تأخر بعض الشيء في التحقق بهذا الإنشاق والرؤيوي ، فإن الفنان - أغلب الظن - قد سبقه في ذلك فكتب بالحجارة وعليها نبض عقيدته التي تحقّق في عقله ووجدانه . رسم بالمنظور هاجسه الذي يضطرب في الأعماق .. حقاً إن عبارة غرابار - على إيجازها - لتعني الكثير

يستكمل د . عماد الدين خليل في هذا المقال بحثه "حول الفن الإسلامى . ذلك البحث الذى يحاول بصورة غير مباشرة - وبالمفردات الغربية نفسها - تفهيد مقولة خاطئة تشبّت بأذهال العقل الغربى المعاصر ، نصراً كان أم علمانياً أم مادياً ماركسياً ، تلك النظرة التي كانت تصعد أن تلصق بين عقيدة الإسلام وبين الفن الذى أبدعه الحضارة الإسلامية ،

وينطلق الكاتب في هذا المقال من قاعدة الإنشاق العقيدى للفن الإسلامى التي ألام عليها « غارودي » الفصل الذى خصصه للفن الإسلامى من كتابه « دعوة الإسلام » ، لكن يضى معه إلى تلخيص حقائق الفن الإسلامى .

« لقد تغلغل الإسلام في الحياة البيئية كما دخل حياة المجتمع ، وصاغت الطوائع التي نشرها شكل البيوت والنفوس »

مارسيه : الفن الإسلامى يناقش غارودي في الفصل الذى خصّصه للفن الإسلامى من كتابه (دعوة الإسلام) (١) عدداً من المسائل الأساسية ، وهو ينطلق من العنوان الذى وضعه للفصل المذكور « جميع الفنون تصبّ في الجامع والجامع يحمل على الصلاة » والذي سبق وإن الحنا اليه في المقال السابق (٢) .

الإنشاق العقيدى للفن الإسلامى .. تلك هي القاعدة التي يقيم عليها غارودي معطيات فصله ، وهو في هذا يلتقي مع عدد من النقاد والدراسيين الغربيين الذين استمعنا الى بعضهم في المقالين السابقين (٣) كما إنه يلتقي معهم في تأكيد أصالة الفن الإسلامى والرفض الذي يبلغ حدّ السخرية

مما يمكن أن يقال ها هنا

ماذا يقول غارودي عن هذا الانبثاق
الرؤيوي ، أو الالتحام العقيدي بين الفن
والفنان ؟ « إن نظرة واحدة ، وإن كانت
سطحية ، على الشواهد الكبرى للفن
الإسلامي في العالم ، تكشف عمق وحدته
وأصالته . فأياً ما كان الحيز الجغرافي المقام
فيه الأثر ، أو غايته ، فاننا نحس بأننا نعيش
فيه التجربة الروحية نفسها . فبالنسبة لي -
يقول الرجل .. كان ينتابني دائماً
الاحساس بأن كل ذلك : من الجامع
الكبير في قرطبة إلى سيفساء المساجد في
تلمسان ، وإلى جامع القرويين في فاس أو
جامع ابن طولون في القاهرة وبين مساجد
اسطنبول العملاقة ، والقباب البصيلية في
مساجد أصفهان الساحرة كجنتات
الفردوس ، أو المئذنة القائمة الحلزونية في
سامراء ، ومن ضريح تيمور لنك إلى قبر
تاج محل المتألق في الهند ، ومن قصور
الحمراء في غرناطة إلى قصور علي قيو
وشاهل سوطون في أصفهان ، قد بناه
نفس الإنسان وتلبية لنداء الإله نفسه . فإن
الفن الإسلامي يعبر عن رؤية للعالم توحى
له في آن واحد بغايته وبموضوعاته ،
إفصاحاته التشكيلية ، ووسائله
التقنية » (٥) .

وهكذا فإنه لا الزمان ولا المكان ، على
امتداديهما وتغايرهما ، بقادرين على أن
يفكّا الارتباط بين القطبين : الفن
الإسلامي والعقيدة التي صاغته . ذلك أن
الإنسان المسلم هو نفسه في كل زمان
ومكان ، ونداء الله الواحد هو النداء ،

وهكذا أيضاً يتعاشق الشكل والموضوع
لكي يعبر عن رؤية هذا المسلم المتفردة
للعالم ، ويسمعا البشرية ذلك النداء .
إن الجامع مثلاً الذي تكاد حجارته
نفسها تصلي « والذي هو » مركز إشعاع
لجميع فعاليات الأمة الإسلامية ، كما أنه
منطلق عبادتها المركزية المتمثلة بالصلاة ،
هو في الوقت نفسه « نقطة الالتقاء لجميع
الفنون » (٦) ، أفلا يدل هذا ، ومنذ اللحظة
الأولى ، على ذلك الارتباط الحميم بين الفن
والعقيدة ؟ الفن في ضروراته
(الوظيفية) ، وتعبيره الرؤيوي وجمالياته
على السواء ؛ « الفناء حيث يمكن التطهر
بالوضوء . إفريز أو أروقة مقنطرة ظليلة
للاحتباء من حرارة الشمس ، وبخاصة تلك
المشكاة الصغيرة - المحراب - الذي يحدد
للمؤمنين الاتجاه إلى الكعبة ، قبلة
المصلين ، التي يصطف بمواجهتها المؤمنون
للصلاة ، هي مقطع أخذ الحلقات ، التي
تحيط بمدار مشترك بالكعبة حتى أقصى
حدود العالم . وتوجه الجامع نفسه يعين في
آن واحد مركز الكون ويجسم وحدة الأمة
العالمية للإسلام » (٧) .

إن غارودي ها هنا يسلط ما يمكن
اعتباره نظرة الطائر (View of bird) على
« جوامع » المسلمين في العالم ، وعلى ما
يجري في ساحاتها : إنها الحلقات البشرية
المتوجهة صوب المركز ، والمنداحة حتى
أقصى العالم .. من يشد انظارها إلى
هناك ، ويضبط حركتها الدائرة ، المنفتحة
لكي تضم البشرية ، غير العقيدة التي
تأسرها والفن الذي يلبي مطالب هذه

العقيدة ؟ هل يقتصر الأمر على الجامع ؟

أبداً .. فان الإيقاع نفسه يمتد لكي يشمل كل ممارسة فنية وكل أداة يتعامل معها الفنان ، فليس ثمة ما هو دنيوي أو أخروي في عقيدة الإسلام (وهذه مسألة سنرجع إليها فيما بعد) ، وما دام الأمر كذلك ، فان هذا التغيير في مواقع البواعث نفسها من الهندسة إلى الزخرفة أو الخط ، وتكرارها الإيقاعى ينتشر في أكثر المواد تنوعاً : في الحجر أو الموازيك ، في النحاس أو الفولاذ ، في القماش أو الجلد فنظرة التقوى تعثر على (معجزة الخلق) في أبعد الميادين عن مركز العبادة في مجموعات الرسوم المتناسقة في المؤلفات العلمية أو الملحمية الإنسانية ، كما هي الحال في المنمنات الفارسية أو التركية ، على سبيل المثال ، لتزيين أبحاث في علم النجوم أو في علم النبات أو في علم الحيوان بالرسوم . فهذا الفن الجمالي لا يتضح مطلقاً بالرفض أو بالحيل ، كالانشغال بال .. (إلتفاف حول محذورات القرآن والحديث) وإنما بالتعبير عن رؤية للعالم تنبع من عقيدة الإسلام الأساسية ^(٨) .

أنا نتذكر هنا ما قاله روم لاندو : فإن تحذيرات القرآن والسنة أتاحت للفنان المسلم ، بتحدّيها المناسب ، فرصاً أكثر غنى للابداع .. إن غارودي هنا يضيء الجانب الآخر من المسألة : فهذا الفنان المسلم الذي لم يحاول ، ابتداءً ، أن يهرب ، لم يسع في الوقت نفسه إلى الالتفاف أو التمايل للتعبير عن طاقته الابداعية ، وإنما

جعل من أعماله شاهداً على رؤيته اليمانية للعالم كما أراد لها الإسلام أن تكون ، هذا التوحيد بين الألهام الدينى وفن جمال الأسلوب والتقنيات التي تبثها يخلق على هذا الفن سحره الخاص ^(٩) .

وهو يستشهد على ذلك بمحاولته إقحام لعناصر غريبة بالقوة على توحد هذا الفن وتآلقه .. فماذا تكون النتيجة ؟ لنستمع إليه . « هناك مثلان أخاذان بأثرهما على نحو خاص ، أحدهما جامع قرطبة عندما شوّه شارلكان (شارل الخامس) عام ١٥٢٦ م بتحويل جزء منه إلى كاتدرائية ، والآخر هو الحمراء في غرناطة ، حيث عمل هذا الجندي المرتزق نفسه على بناء قصر مظلم ، غاية في السماجة ، يذكر فناؤه المركزي بأعمدته الرمادية ، بقفص دائري ، صالح لمبارزات الجلادين العمالقة ، في وسط الحدائق والقصور الرشيقة في الحمراء ^(١٠) .

ثمة ما يمكن أن نلتقطه هنا على المستوى الحضارى بين أمة حديثة عهد بالتحضر ، يتصارع عمالقتها في اقفاص دائرية مقفلة ، كئيبة ، رمادية اللون ، وبين أمة تقيم قصورها الرشيقة وسط الحدائق التي لا بأسرها جدار .

مهما يكن من أمر فاننا حينما تلفتنا وجدنا ذلك اللقاء بين الإيمان والممارسة من الرؤية والفن .. ذلك الانبثاق العقيدى في إبداعات الفنان ، وذلك « الحضور الدائم للإرادة الإلهية » في لازمات خطية تتكرر « مألوف لون » وفي « الذكر الدائم المستمر

للجنة ، وفي « المجموعة اللامتناهية من الاشكال الرمزية التي تتوضح بها الايقاعات الجوهرية للكون »^(١١) .

إن الفن الاسلامي هو بشكل من الأشكال فن تجريدي ، لأن تجاوزه للتشخيص بسبب من رؤيته العقيدية ، قاده بالضرورة إلى التجريد ، ولكن هل ثمة من صلة أو شبه بينه وبين التجريد الذي عرفه الغرب عبر القرن الأخير على يد ديلوني Delaunay وكاندنسكي Kandinsky ومونديان Mondrian وغيرهم ؟

أبدأ فإن هذا التجريد الغربي « حتى وإن كان يميل إلى إعادة إدخال العنصر الروحي في الفن ، وحتى إذا استوحى قبل هذه التجربة من مانيه Mane إلى غوغان Gauguin من فنون الرسم غير الغربية (من الفن الياباني أو من الجدرانيات في مصر الفرعونية) كما فعل ماتييس Matisse وكل كlee بصورة واعية ، من الفن الإسلامي الذي اطلعنا على فن الرسم الخاص به في معرض ميونيخ عام ١٩١٠ وحيث عثرا على إثبات لتأملاتها التشكيلية ، فنن الرسم الغربي ، بتحوّله عن الـ (محاكاة) ليس له على الإطلاق نفس (برنامج) الفن الإسلامي . ومن أجل توضيح هذه المسألة يمضي غارودي إلى القول بأن المقصود من التجريد الغربي إنما هو - حيناً - « الهروب ، الانعتاق (التحول عن عالم لا روح للحقيقة فيه ، كما يقول أحدهم) ، لكي لا يرى إلا أشكالاً وألواناً (في نظام ما متناسقة) كما

كان يقول دينس . وحيناً آخر (إسقاط العالم الداخلي) المغرق في الذاتية ، وحيناً ثالثاً إدراك الحقيقة الواقعة في مستوى معين من العمق ، الآ أن أياً من هذه الانشغالات لم يكن يخطر في ساحة اهتمام الفن الإسلامي : ليس المقصود فيه الهروب من الحقيقة ، ولكن على العكس . الإيمان بالحقيقة الواقعية الوحيدة ، الحقيقة السامية ، وليس المقصود إسقاطاً ذاتياً إذ أن حقيقة الواحد الأحد لا تعيش إلا في الجماعة ، في الأمة ، وليس المقصود بلوغ (مستوى) من الحقيقة ، وإنما استدعاء الحقيقة الوحيدة التي لا يمكن أن (تدرك) انطلاقاً من الإدراك الحسي اليومي . المقصود فحسب ، لدى الفنان المسلم ، بعكس جوهرى ، أن يكون شاهداً على وجود الله »^(١٢) .

(٢)

وهكذا ، فمادام الفن الإسلامي نسيج وحده ، بانبثاقه عن عقيدة الإسلام وتعاشقه معها ، فلن يكون إلا فناً أصيلاً متميزاً ، قد يأخذ عن (الغير) نعم ، ولكنه يعرف كيف يوظف هذا الأخذ ، كيف يعيد تركيبه لكي يساير الرؤية التي تشبّع بها حتى النخاع ، ولكي يخدم صياغته الغنية ويغنيها بما يصبّ في نهاية الأمر في دائرة الشخصية المتميزة لهذا الفن .

إن غارودي ، وهو يردّ بسخرية على مقولة الاستنساخ عن الغير ، بالاستناد إلى هذا العنصر أو ذاك ، وإلى هذه الجزئية أو تلك ، إنما يؤكد هذا التميز الذي لا يقبل

مما حكة ولا جدلا « لقد كانت محاولات تفسير كل ما ، إنطلاقاً من عناصره ، مدعاة للسخرية دائماً . واكثر من ذلك أيضاً محاولات تفسير الكل انطلاقاً من أحد عناصره . ومع ذلك كم من الجهود بذلها الـ (متخصصون) لإرجاع الفن الإسلامى الى أحد الـ (مؤثرات التى (تأثر) بها » (١٣) .

هذا هو المنهج الخاطيء الذى اعتمده كثير من الباحثين ، وهو منهج مردود لأنه يعمل بطريقة معاكسة ، وينسى وهو يدفن رأسه في الجزئيات الخطوط الاكبر والملاح الأكثر امتدادا لفن لم يستجب الا للعقيدة التى عرف كيف يلبي نداءها .

وباللمسات الساخرة نفسها يمضي غاردوي لكسي يفضح هؤلاء (المتخصصين) ! « ألم نر في هذا الميدان من الفن الإسلامى ، كما في ميدان العلوم أو الفلسفة ، الاستبسال في إنكار الجدة الخاصة بالاسلام : ففى واحد من أحدث وأفخر المؤلفات عن الفن الإسلامى أناقة ، والذى يقدم مع ذلك تحليلات باللغة القيمة في جزئياته ، يؤكد المؤلفون أن العنصر المحرك في الفن الاسلامى ليس المسجد وهندسة بنائه ، ولكن فن النقش والزخرفة فيه ، مضيفين أن ثمنات زخرفة الدقيقة صادرة عن التأثير بعلم الجمال الأفلاطوني وأن هندسته المعمارية ما هى إلا صورة أخرى منسوخة عن هندسة الفن البيزنطى ، المتأثرة بدورها بفن العمارة اليوناني . وهكذا لم يبق الفن الآسيوى

والإسلامى سوى زيادات كمية على الفن الهلنستى . وهو أمر في مسعاه يتم بغاية الدقة والعلمية تماماً كتلك الصورة الهزلية التى وجدتتها عام ١٩٤٥ موزعة في جميع مكاتب الجزائر بإسم (وجيز في السياسة الاسلامية) وهو نوع من كتب العقيدة للمعمّر الممتاز ، حيث يمكن أن نقرأ هذا الـ (تعريف) للعلوم العربية : (إن العلوم العربية ، الميئة نهائياً والبالية ، هي منحولة ومقششة عن مؤلفين إغريق ، نقلها يهود في العصور الوسطى) II . إن القاسم المشترك في مثل هذه العمليات التخفيفية هو إنكار كل نوعية وكل مستقبل على الثقافة الاسلامية » (١٤) .

وهو يضرب مثلاً آخر ، فان الجرح عميق ، والمديّة تنغرز باسم العلم والتخصص لكسي تقطع الأوردة والشرابين ، وتخلط الأحمر بالازرق فتشوه الملاح وتضيع أبعاد الحقيقة .. وغاردوي الذى عايش القوم هناك يعرف الدافع الذى يكمن وراء هذا كله ، ولا يسميه ، فهو أوضح من أن يسمى ، بل أنه لا يسمى حتى الباحثين الذين يستشهد بأقوالهم لأن اسماءهم لا تهم على الإطلاق ما داموا أنهم جميعاً أرقاماً متشابهة تكرر نفسها بالمقولة ذاتها وبالمدافع عنه « وهذا المسلك نفسه هو الذى أملى على (مستشرق) اسباني بأن يكتب عن الانسان الاسباني (homo hispanus) على حد قوله بأنه (حصيلة كفاح من عدة قرون ضد الإسلام) ، كما لو أن ثقافة الإسلام لم تكن لإحدى

للشعر ، إن هذا الفن كالعلوم والحياة الاجتماعية أو الفلسفية لا يمكن إدراكه إلا انطلاقاً من مبدأه الناظم : العقيدة الإسلامية»^(١٧) .

وهكذا نجد أنفسنا كرة أخرى إزاء هذا الارتباط الصميم بين الفن والعقيدة فمن هذه الحقيقة تتأكد خصوصية الفن الإسلامي وإسهامه الحضاري « الهائل » في الماضي ، وقدرته « العظمي » على المشاركة في بناء مستقبل يهتم البشرية جميعاً .. ذلك أن التحقق بالأصالة هو وحده الذي يمكن الفعل الحضاري من الإضافة والإغناء وعدم الاكتفاء بالأخذ عن الغير .

(٣)

ما هي خصائص هذا الفن ؟ ما هي ملامحه الأساسية كما يراها غارودي ، إننا نستطيع بامعان النظر في الفصل المذكور أن نضع أيدينا على أربع من هذه الخصائص ، بعضها سبق وأن أشار إليه باحثون آخرون ، كما رأينا في المقالين السابقين ، وبعضها الآخر يمثل ، كما الحقنا ، إضافة للدراسات المتعلقة بالموضوع . هذه الخصائص أو الملامح هي :

- أ - الجضور الإلهي
- ب - الديناميكية (الحركية)
- ج - التحام الدنيوي بالأخروي
- د - التحقق بالحياة والجمال .

أ - إن الحيز الفارغ ، يقول غارودي « هو أحد مميزات الفن الإسلامي : ليس فحسب لا يأوي المحراب أي تمثال أو أية

المكونات الرئيسية للثقافة الأسبانية ، وإنما كان جسماً غريباً ! كما لو أن إشعاع جامعة قرطبة الإسلامية أو فن الحمراء الفردوسي في غرناطة لم يكن يدعو الآ إلى حركة رجعية مسكنة من النبذ ! وثمة مستشرق آخر يرجع الفن الإسلامي في أسبانيا إلى فن الرومان والفيزيقوت . وإذا يصل في كلامه إلى الحمراء فإنه يقول متسائلاً : أما الحمراء (فإن مبادئ الهندسة المعمارية فيها دخلت إلى شبه الجزيرة الأيبيرية منذ عهد روما وبيزنطة) ! وأما الجامع الكبير في قرطبة فيُعترف بروعته لكن الهرطقة الأريوسية هي التي اهتمت به قبل كل شيء . وهناك مستشرق آخر أيضاً لا يرى في فنون الإسلام إلا تركة من إرث فارس الساسانية»^(١٥)

والأمثلة كثيرة .. وبمقدور المرء أن يمضي « في هذا السرد الهزيل طويلاً » .. والنتيجة التي تؤول إليها جميعاً ، حتى في حالة إبداء بعض العطف أو الإعجاب بهذا الفن ، هو « ألا نعترف بالتنوع العربية الإسلامية » لهذا الفن ، وأن « نمحو - ما أمكن - الإسهام الخاص بالإسلام كفن وكعقيدة في الحضارة العالمية»^(١٦) .

وفي مقابل عملية التزييف المرسومة هذه ، في مقابل الطمس والتشويه وردم التراب ، يعلن غارودي « الحقيقة » كما هي بالفعل لا كما يراد لها أن تكون « إن الفن الإسلامي ، الإسهام الهائل الذي شارك به في الفن العالمي ، والمشاركة العظمى التي يمكنه أن يؤديها لبناء مستقبل مشترك

صورة ولكنه .. يتوجه إلى الله « الفراغ نفسه من كل شيء : إنه الله هو موجود ، حاضر ، في كل مكان ، ولكنه لا يري في أي مكان . وهذا هو السبب الأساسي لاستبعاد الصورة من الفن الديني . أما الأديان الأخرى فعلى العكس ، إنها تخلق محاور ، (نواة) من الحقيقة الواقعة أكثر كثافة ، أكثر تركيزاً ، تجعل اللامرئي مرئياً ، سواء أكان كذلك الاقنعة الافريقية ، المكثفة للطاقة ، أو كالأيقونة أو الصليب لدى المسيحيين »^(١٨) .

إن الأديان والمذاهب الأخرى من حيث تريد الاقتراب من الله ، تمارس خطيئة انحسار - جلّ وعلا - في الحيز المحدود ، أما هنا في دائرة الفن الإسلامى فانه محرم - ابتداء - وبصيغة لا تقبل نقضاً ولا جدلاً ، أي رمز ، أية اشارة ، من هذا النوع .. فكيف بالصورة أو التمثال : إن الفراغ هنا أكثر هيمنة وتأثيراً ، إنه يمنح الوجدان الديني عيناً ثاقبة تخترق الحواجز والمرئيات لكي تحس بالحضور الإلهي ، ليس هنا أو هناك فحسب ، إنما في كل مكان « إنه الله موجود ، حاضر في كل مكان ، ولكنه لا يري في أي مكان » إن الصورة أو التمثال ، بل حتى الرمز أو الاشارة ، قد يسرق المنظر كما يقول النقاد ، ويركز الإضاءة على حيز محدود في المكان ، بينما يرفض الحس الإسلامى هذا التحيز ، يريد فضاءً ينطلق فيه الوجدان لكي يطرق بوابات الكون ، وهو في كل لحظة أو خطوة يجد نفسه قبالة الله « إن العقيدة في جوهرها الإسلامى

تقتضي ألا يصرف تأمل المؤمن قطّ عن الوحدة الالهية ، وبأن يتجرد من ظواهر الدنيا واغراءاتها الوثنية ليوجه الفكر كله الى الواحد الأحد ، متسامياً عن كل حقيقة جزئية ، فالتمسك بالتوحيد لا يمكن التعبير عنه وتوضيحه من غير أي مجاز دنيوي ، الا بذلك الذي يعيد به الادراك الفكر الى الشعور بحضور نظام رياضي وعقلاني في آن واحد ، منسق وموسيقى »^(١٩) .

إن الحضور الإلهي ، كما هو معلوم لدى المسلم ، ليس حضوراً انتشارياً بالشكل المعنى الذي قد يقترب بنا مما يسمى الحلول أو وحدة الوجود ، فهناك في المقابل معيار اسلامي يمنع التصوّر من الانفلات بهذا الاتجاه أنه ليس معياراً إذا أردنا الدقة في التعبير ، بل أنه الأساس والهدف ، الحقيقة الكلية المطلقة التي تنضوي تحتها سائر القيم والمعايير : إنه التوحيد المطلق للذات الإلهية ، التنزيه الكامل عن أية شبهة من شبه الاتصال أو الاندماج أو الحلول ، الحضور الذي يملك كلمته الفوقية التي تعلو على الكون وتقول لأشياءه وموجوداته وخلائقه وسنته ونواميسه : كوني فتكون !

ويجيء الفن الإسلامى لكي يعكس هذا التفرد في الرؤية الاسلامية التي ما بلغت الأديان الأخرى عشر معشارها ، يعكسها ويعبر عنها بلغته الخاصة وتقنياته التي عرفت كيف تجمع الفكر إلى الشعور والنظام الرياضي العقلاني إلى رفرقات الروح وموسيقى الوجدان !

فيها مصباح المصباح في رجاغة ،
الرجاغة كأنها كوكب دري يوقد من
شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ،
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار ، نور
على نور^(٢٢) ...^(٢٣) .

« في هذا النور الذي ينقلك إلى عالم
آخر فيما وراء هذا العالم ، مشع في هذا
العالم ، تتراقص على الحوائط إما المنمنمات
الزخرفية العربية أو المنحنيات والسيوفات
الهندسية متشابكة مع كتابات زخرفية
منمنمة حتى التجريد ، إما من الآيات
القرآنية أو من الشعر ، ذلك أن فن الخط
هو مع الأشكال الهندسية من الزخرفة
الغربية ، الوسيلة الثالثة لتذكر بالحضور
الإلهي . فبشكل الكتابة (الكوفية) حيث
تغلب الزوايا القائمة والذي يعزز صفة
العظمة والفخامة في فن العمارة ، أو في
شكل الكتابة النسخية فإنه يذكر بكلام
الله ، الذي سبق التعبير عنه في الحجر ، هو
تساؤل مباشر في العقيدة . وهذا الترابط
بين أشكال الخط الكوفي المستقيم ، أو
التشابك بين منحنيات الخط النسخي
العذبة السلسلة ، هو نوع من النقلة لائقنا
إلى اللانهاى بحيث لا تبدو للناظر سواء من
هذه النقوش البارز أو المحفور الجوف
كشكل فوق قاع وإنما كأنسياب حركة
تنبسط في الفراغ يتطابق معها نظرنا
وجسمنا كما في رقصة مقدسة^(٢٤) .

ب - الفن الإسلامي فن حركي
(دايناميكي) لا يعترف بالسكون ولا
ينخدع بالظواهر الثابتة ، إنه بشكل من

« الزخرفة الوحيدة الممكنة هي إذن
اشكال هندسية يعادل تكرارها بالنسبة
للمسلم (صلاة يسوع المسيح) التعزيمية ،
الترتيل الذي لا نهاية له باسم الله وحده
الذي يردده رهبان الديرية في مسيحية
الشرق . إن تشابك الاشكال السداسية الى
ما لا نهاية ، والمنحنيات والزوايا المتساوية
الاضلاع المتقابلة برؤوسها ، ترمز الى
امتداد (خلق) الله « وانقباضه »
السرمدى الذي جاء عنه في القرآن (والله
ما في السموات وما في الأرض وإلى الله
ترجع الامور)^(٢٥) .^(٢٦)

ويوغل غارودي ، وهو يتحدثنا عن هذا
الحضور الإلهي المتوحد في الفن الإسلامى ،
في زخارف السقوف .. في المحاجين
المرمرية البللورية ذات الأشكال التي لا
حصر لها .. في قباب المحاريب .. في
الاضواء المتماوجة إلى ما لا نهاية .. في
الأنوار المتلألئة التي تنقلنا إلى ما وراء هذا
العالم .. في الكتابات والمنمنمات .. وفي
الآيات والأشعار .. إنه التوظيف المدروس
والمتقن لهذا المنظور الإيماني الذي (يتقرب
إلى الله) في أجلى مظاهر توحيده وهيمنته
المطلقة وحضوره : يتلأأ الضوء [في
الجوامع] ويتكسر ، ويتماوج إلى ما لا
نهاية ، حيث تسطع آلاف الشموس على
القباب البصيلية من الخزف الأزرق التي
يتبدل لونها كل ساعة من ساعات النهار كما
لو أنها تترنم بتسبيح للنور تختلف نغماته من
ساعة إلى أخرى ، ذلك أن « الله نور
السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة

الأشكال محاولة دائبة لتابعة متغيرات الكون برؤية فنية ، تلك المتغيرات التي هي تعبير عن ابداع الله وقدرته اللانهائية ، فإن ما يبدو لنا في الخارج ساكناً قد لا يكون في الحقيقة سوى لحظة توقف للمشاهدة اذا صحَّ التعبير ، ثم تمضي التجليات التي تلف الظواهر والاشياء لكي تبدل وتغير في برنامج خلق إلهي لا يكف عن الحركة حتى يقوم الحساب . إننا هنا نتذكر تعليق روم لاند وعلى الفن الإسلامي بأنه فن صيرورة لا كينونة ، فن تعبير عن إبداعية الله التي (تصوير) قبالة الإنسان باستمرار .. صحيح أنه ما من شيء إلا ويجب أن (يكون) أولاً ، ولكن هذا وحده لا يكفي ، فإنه بالانفساح اللانهائي لتجدد الخلق الإلهي تجتاز هذه الكائنات صيروراتها فتتغير وتتحسن ، ويحيى الفن الذي عرفنا في الصفحات الماضية ارتباطاً الصميم بالرؤية العقيدية للكون كي يعبر عن هذه الصيرورة .. عن هذه الحركة التي لاتقف عن حد (ولو أننا في الأرض من شجرة أقلام ، والبحر يمد من بعده سبعة أبحر مانفتت كلمات الله !)^(٢٥) .

إذا كانت الصخور - يقول غارودي - تبدو أحياناً « متدفقة كالأمواج ، فذلك لأن القرآن ، إذ يعلمنا النظر للأمور من وجهة النظر الأبدية وأن نقيس بهذا المدى السرمدي التغيرات والحركات الممكن ادراكها في مستوى حياة بشرية ، يدعونا إلى أن (نحذر وألاً نفتر برسوخ الجبال) أفلا تعلمنا

الجيولوجيا أننا اذا قلصنا في ثوان قليلة ملايين السنين من تكون التفرجات ومن انجرافات القشرة الأرضية ، فإن سلاسل الجبال سوف تتقافز وتنخسف كأمواج المحيط ، واذا كانت الشخصيات والأشجار أو البيوت في المنمنمات في الفن الإسلامي ليس لها بروز وتجسيم أو ظلال ، وذلك أنه ليس لعمق الحيز والاشياء من معنى إلا بالنسبة لنظرنا المحدود والجزئي كأفراد مقسمين ولكن ليس له معنى (في المنظور الإلهي) الذي ليست ظواهره المرئية إلا تجليات واذا كانت الألوان تبدو كيفية أو اعتباطية ، مظهره الجمل أو ورق الشجر وردية ، أو زرقاء لأن تلوين الشيء اليومي ليس إلا نسبياً بالنظر إلى ايقاع الأيام والليالي وتواليها من اعالي الشمس في أنظارنا الإنسانية أن نور الأشياء وحرارتها ، في أبديتها ، تصدر من داخلها نفسها ، كما في زجاجيات الكاتدرائيات ، لدينا ، وإن عالم الرسم ، اذ يبذل جهده في أظهار الحقيقة (بذاتها) ولذاتها وليس (من اجلنا) يقدم لنا العالم ليس على ضوء الشمس ونور أعيننا وإنما بنور الله ،^(٢٦) .

ج- إن إلتحام الدنيوى بالأخروى هو في عقيدة الإسلام واحد من أشد المسائل بدهاة وحضوراً ، بل إن هدف الإسلام ، كان من بين أهداف كبيرة أخرى ، هو تحقيق الوفاق بين السماء والأرض وإعادة التصالح بين الدنيا والآخرة ، بين المرحلي والخالد ، بعد ما عبثت المذاهب والاديان المحرّفة وسأقت الطرفين إلى نوع من

القطعية والثنائية والخصام .

وسيجيء الفن الإسلامي لكي يعبر بالضرورة عن هذه الواقعة العقيدية كما عبر وسيعبر عن وقائع وتصوّرات أخرى قد لا تقل عنها أهمية . إنه كما رأينا انبثاق عقيدتي ، وإذن فإن التحام الدنيوي بالأخروي سيأخذ مكانته ويطبع بصماته على واجهة هذا الفن وفي شرايينه ونسيجه .

ثمة عبارة موحية يستعملها غارودي ، قد تعبر بإيجاز عن هذا الوفاق وهو يتحدث عن الفن الإسلامي : « النور الذي ينقلك إلى عالم آخر ، فيما وراء هذا العالم ، مشع في هذا العالم »^(٢٧) . فإنه في الإسلام ليس ثمة تعليق زمني .. إن مردودات الموقف الإيماني وتجلياته تتحقق هنا في الأرض كما تتحقق هناك في السماء ، وأن المؤمن لسعيد ، متوحد ، غير خائف ولا محزون ، لأن إيمانه يعلمه ، هنا في الدنيا قبل ذهابه إلى يوم الحساب كيف يكون متوحدا سعيدا غير خائف ولا محزون . وهكذا فإن النور الذي يعكسه الفن الإسلامي لا ينقلنا إلى عالم آخر ، فيما وراء هذا العالم فحسب بل إنه يشع في هذا العالم .. وهكذا أيضاً تكون قباب المساجد وصالاً معماريا بين الأرض والسماء « تشبه قبة السماء الزرقاء لتركيز التأمل ، وتكون غابات الأعمدة والإقواس ، بتدفقها المتلاحق « سيمفونية » تسبيح بالاحجار » ١

هذا الفن الابتالي المنقوش في الحجر

والمبثوث في نور المساجد لا يعرف حدودا بين المدنس والمقدس . فالمدينة قد توالدت بصورة عضوية حول الجامع تماماً كما نشأت أمة الإسلام الجديدة من التسامي المشترك^(٢٨) . وذلك أنه في ظلال عقيدة الاسلام ، حيث تكون الحجارة نفسها ، جاذبية الأرض ورائحة الطين ، حرّ الشمس ووعد الغيوم الملبدة بالمطر .. تعبيرا ، أو فرصة للتعبير ، عن إبداعية الله والتحقيق بالإيمان في العالم ، إن المدينة ، بكل همومها العملية أو الدنيوية الصرفة ، تقوم إلى جوار المسجد الذي يرتفع بأشواق الروح ، وإذن فإنه من ثنائية يعانيها الإنسان المسلم ، والفنان المسلم بالتالي ، بين ما هو تافه وما هو خطير ، بين ما هو مدنس وما هو مقدّس .

إن الإلهي والبشري يلتقيان في ساحة المسجد .. ويكون « كلام الإمام الذي يؤم الصلاة في مواجهة المحراب (توكيدا) لكلام الله الذي يسبح به المؤذن داعياً إلى الصلاة من أعلى المئذنة . فكلام الله يعبر هكذا من الداخل إلى الخارج ، وبالأحرى يوحد الداخل والخارج اللذين ليسا بالنسبة للمسلم كالواحد والمتعدد ، كالمقدس والمقدس ، كالتسامي والأمة ، وإنما رؤيتان للواحد نفسه ، للتوحيد »^(٢٩) .

ويضرب غارودي مثلاً آخر على تلاشي « الحدود الفاصلة بين المدنس والمقدس » بسجادة الصلاة « إن حواشيها تكون بصفة عامة من زخارف عربية منمنمة ، أو من طنف هندسية تشكل انتقالاً بين العالم

السمائي والسموي والعالم اليومي الأرضي إلى جانب
تموجات كتيابه من الرمال وتعرجات جباله
أو تلاحق غيومه .. « (٣٠) » .

والقرآن الكريم يوجز بكلمات قلائل ،
أو يلغي بعبارة أدق ، كافة الفواصل
والثنائيات فيجعل الأرض ، العالم كله ،
بمشارقه ومغاربه ساحة للعبادة ، للاتحام
بين الأرض والسماء (ولله المشرق
والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » (٣١)) .

ليست الأرض على امتدادها ، ولكنها
كذلك الأشياء والظواهر والموجودات
كلها يمكن أن تكون ممراً إلى الله
« لذلك - يقول غارودي - فإن كل شيء
حتى أكثر الأشياء نفعا واستعمالاً ،
كالسيف أو الإبريق ، صينية النحاس ،
سجادة أو سرج حصان ، تماما كالمنبر أو
المحراب في مسجد فانه ينحت وينقش
ويرصع ويطرق ليكون شاهداً على (آية)
وجود الله » (٣٢) ..

وهو - أى غارودي - يرى في
« الحمراء » ذات الأعمدة المزدانة بالانوار
واحداً من أبدع التعبيرات الفنية عن هذا
اللقاء بين السماء والأرض .. هذا الوفاق
الجميل بين الدنيا والآخرة ، وهذا التوجه
بلغة الحجارة المنظورة الى عالم الروح
اللامنظورة . أن المسافر يحسّ وهو يرى
أعمدة الحمراء « ورياضها الموشحة
بالأشعة تحت ضوء القمر ، كأنها تبسط
مرآة الى النجوم ، هذا التآرجح المبهم بين
الواقع وتجلياته وظهوره ، حتى إذا لم

يستطع حل رموز هذه الأشعار أو قراءة
خطها ، ولا المشاركة التي توحى بمعناها ،
فإنه - أي المسافر الغريب - يعاني الشعور
بأنه أسير سحر الحب الذي يضع الحمراء
بين عالمين ، تتراقص في الفضاء بين الأرض
والسماء وتنقل لنا الرسالة المثلى للفن
الإسلامي : رسالة إيمان في توحيد عالم
لا يمكن للامرئ فيه أن تفك مغالقه إلا
(بآيات) المرئي دون أن تنتقص
فيه » (٣٣) ..

د - ثمة ما يرتبط بالملح السابق فيعبر
عن نفسه في الفن الاسلامي : ان هذا
الدين جاء لكي يمنح الانسان فرصة أكبر
للتحقق بالحياة والجمال ، ولكي يحرر
الإنسان من الثنائية التي وضعته فيها
المذاهب والاديان المخرفة : إما هذا أو
ذاك ، إما الارض وإما السماء ، إما الدنيا
وإما الآخرة ، إما الروح وإما الجسد ، إما
الحياة والتحقق وإما الضمور والتلاشي
والفناء . هنا هنا في دائرة الاسلام نلتقي
بالرؤية الأخرى : هذا وذاك ، الأرض
والسماء ، الحياة والشهادة ، وما يقوله
رسول الله ﷺ وهو يخاطب أتباعه (إذا
قامت الساعة وفي يده أحدكم فسيلا
فاستطاع أن يغرسها فليغرسها فله بذلك
أجر) إنما هي دعوة لمد الحياة وتجميلها ،
لتعميق الحياة وإغنائها بالخضرة الواعدة
والحدائق ذات البهجة ، والعطاء
الموصول ..

إن الحديث عن هذا الملح الأصيل في
الرؤية الاسلامية يطول ، وأن مجرد قراءة

سريعة لكتاب الله يمكنها أن تضع المرء في قلب الصورة : الدين الذي جاء لكي يجعل الانسان المؤمن (يعيش حياته الدنيا كاملة غير منقوصة) ، ليس بالمنظور الحسني الضيق أحادي الرؤية ، وإنما بالمنظور الانساني الذي يستجيب للمطالب كافة ، روحية وعقلية وحسية ووجدانية وغريزية وجسدية ...

لا ريب أن موقفاً يمثل هذا الشعب والأصالة والحضور في الحياة الإسلامية سيعبر عن نفسه في دائرة الفن ، وسيكون الفن الإسلامي رافداً من بين روافد شتى للتحقق بحياة الفن وأغنى وأكثر استشرافاً وجمالاً « فرويداً رويداً أفرزت هذه العقيدة قوقعتها في الحجر وأصبحت مدينة . فإذا بالحمامات ، التي ليست مجرد أماكن للنظافة الجسدية ولكنها تأخذ معنى التطهر الشعائري ، وإذا بالسوق حيث تنسج جميع الفعاليات الجسدية عمل الحرفي كالتبادل بالسلع ، وكذلك بالافكار ، العلاقات والروابط المادية للجماعة . وإذا بالحدائق والجنائن بدءاً من هضاب إيران إلى سفوح أسبانيا التي كانت حلم البدوي وسراب الواحة ، تصبح حقيقة واقعة ، صورة الفردوس . فمن الحدائق الفارسية في شيراز إلى الجنائن الاندلسية في جنة العريف بغرناطة ، إن جداول المياه المغردة هي نفسها ونفس نافورات المياه ونفس شجر السرو الباسق ونفس الورود (حديقة الازهار لسعدي الشيرازي) ونفس أشجار الياسمين (ياسمين العاشقين

لروزبهان الشيرازي) والعرائل نفسها من النباتات العريشية .

« هذا الانهماك ، هذا الشغل الشاغل ، متملك إلى حد أن أحد الموضوعات المحببة للرسم على السجاد . هو رسم الحديقة .. بهذه السجادة ذات الإيحاءات السحرية يحمل البدوي معه حتى جحيم العواصف الرملية في الصحراء ، ظلاً من فردوسه المأمول » (٣٤) .

أن هذا التعاشق بين الإيمان والجمال ، بين الحياة وبين الحضور الإيماني الذي يمنحها اللون والطعم والرائحة والمغزي ، يمكن أن نجده أيضاً - وعلى سبيل المثال - في الحمراء « آخر فسيلة في شجرة الفن الإسلامي بالاندلس » حيث مازالت « تحيا فيها (الأناقة) بمعناها المزدوج من الحضور (الإيماني) والأناقة القصوى » (٣٥) .

أن كل قبة من قباب القاعات الكبرى للحمراء « بطرزها المختلفة ، هي الرمز الكوني لمدينة سماوية . في قاعة الشقيقتين تعمل التطعيمات الصدفية الشهباء على لألأة النور بشرارات ألفة لامتناهية في القبة فيعيش المرء تحت سماء زاخرة بالنجوم . وفي ضمن دار الريحان الشامي ترعة الاعمدة الهيفاء تتخاذل متمايلة في حوض الماء الرئيسي فيعكس الماء خيالاتها على غصنيات الحوائط كما لو كانت الحقيقة تبرز ازدواجية جمالها الأبدي من الحجر وجمال النور الهارب . وفي باحة الأسود وهي بارثينون Parthenon معكوس ، فالكاملة أصبحت فارغة ، والحجر يطوق الحيز

المفتوح من صحن الدار ، وهو فراغ هوائى يرتكز إلى حديقة شبيهة بسجادة فارسية محاطة بأنهار الجنة الأربعة الموصوفة في التوراة والقرآن والأعمدة التى تسند سقف أروقة صحن الدار الجانبية بمسنداتها الحجرية المذهلة التى تؤمن الانتقال من حرّ الشمال إلى الظل بتنظيم متدرج أكثر فأكثر نحو تلاشى النور ، فما من شيء هنا ، في

المتوافقات اللامتناهية بين النور والظل ، لا يبدد كائناً بدقة ما يجب أن يكون : فإننا ننقل إلى حيز آخر وإلى زمن آخر يضعنا بناؤه وإيقاعه في اتفاق مع عالم آخر وحياة أخرى متميزة وأكثر سمواً^(٣٦) .

حقاً أن هندسة معمارية كهذه الهندسة هي كما كتب أوليغ غرابار . « نقل بصري لرؤية العقيدة الإسلامية الكونية »^(٣٧) .



الهوامش

(١) ترجمة د . ذوقان قرقوط ، الوطن العربى ، القاهرة ، بيروت - ١٩٨٤ عن الأصل الفرنسى Promesses

De L'islam

(٢) و (٣) (البحث عن آفاق جديدة) و (الجامع منطلقاً ومصباً) .

(٤) وعود الإسلام ص ١٥٣ عن مؤلف لغرابار بعنوان L'Albambra, formes et Valeurs, Madride, Alianza

. Editorial 1980

(٥) وعود الإسلام ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٦) نفسه ص ١٤٥

(٧) نفسه ص ١٤٥

(٨) نفسه ص ١٥٠ - ١٥١

(٩) نفسه ص ١٥٢ .

(١٠) نفسه ص ١٥٢

(١١) نفسه ص ١٥٣

(١٢) نفسه ص ١٥١ - ١٥٢

(١٣) نفسه ص ١٤٣

(١٤) نفسه ص ١٤٣ - ١٤٤

(١٥) نفسه ص ١٤٤

(١٦) نفسه ص ١٤٤

(١٧) نفسه ص ١٤٢

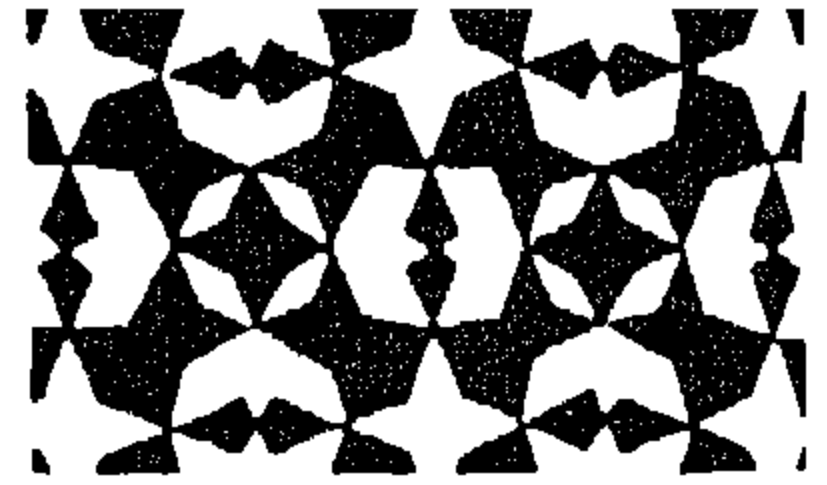
(١٨) نفسه ص ١٤٦

(١٩) نفسه ص ١٤٦



- (٢٠) سورة آل عمران آية ١٠٩
(٢١) وعود الإسلام ص ١٤٦
(٢٢) سورة النور ، آية ٣٥
(٢٣) وعود الإسلام ص ١٤٧
(٢٤) نفسه ص ١٤٧
(٢٥) سورة لقمان ، آية ٢٧
(٢٦) وعود الإسلام ص ١٥١
(٢٧) نفسه ص ١٤٧
(٢٨) نفسه ص ١٤٨
(٢٩) نفسه ص ١٤٨
(٣٠) نفسه ١٥٠
(٣١) سورة البقرة ، آية ١١٥
(٣٢) وعود الإسلام ص ١٥٠
(٣٣) نفسه ص ١٥٤
(٣٤) نفسه ص ١٤٩
(٣٥) نفسه ص ١٥٣
(٣٦) نفسه ص ١٥٢
(٣٧) نفسه ص ١٥٣





محاضرات



سمينار (٥) فلسفة الفن في الإسلام

تقديم : أ د جمال الدين عطية

ومقاصده ، ومختلف النواحي التي يمكن أن تدخل تحت عنوان فلسفة الفن في الإسلام .

عقد بالقاهرة في رجب ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م سمينار حول
« فلسفة الفن الإسلامي » عرض فيه د . جمال الدين عطية
الموضوع من عدة زوايا هي خصائص الفن الإسلامي ومقاصده
وضوابطه الشرعية . وقد شارك في هذا الملتقى نخبة من أهل
الفكر الإسلامي وعلى رأسهم فضيلة الناحية الإسلامية الشيخ
محمد الفزلي . وإدارة الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق .

د . جمال الدين عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

... أيها الأخوة والأخوات ... السلام

عليكم ورحمة الله وبركاته ...

بداية فإننا نريد بطرح موضوع الفنون
في الإسلام أن نتجاوز مشكلة الحلال
والحرام .. لأن ما كتب في هذا الموضوع
كثير .. ويبدو أن كل فريق مُصير على رأيه
ونحن نقف دائماً على الخط الفاصل بين
الحلال والحرام .. لا يتجاوزه القائلون
بالحلال ولا القائلون بالحرام .

لذلك فنحن نطرح هذا الموضوع
لتتعرف على خصائص هذا الفن الإسلامي

وأهمية هذا الموضوع - في الحقيقة -
أهمية حضارية بالدرجة الأولى ، لأنه مهما
كانت الأولوية التي تعطى للفن إلا أن هوية
الأمة لا يمكن أن تكتمل ما لم يكن للفنون
والآداب مكانها الواضح فيها ، ومنذ
أسبوع نوقشت رسالة علمية عن الفن
المسيحي في مصر ، وهناك أيضاً من يكتب
عن الفن اليهودي . ومن هنا فليس بدعاً أو
غريباً أن نهتم بالفن الإسلامي وأن نعتبره
سمة أساسية من سمات الحضارة الإسلامية
التي ينبغي أن نبرزها وأن نتعمق فيها .

ومن باب تحديد إطار هذا البحث ،
ينبغي التجاوز عن الجري وراء مطاعن

إنسان بشر وليس كعيسى عليه السلام ... دعاهم إلى عدم تطوير فكرة التماثيل والأيقونات ومثل هذه الفنون ، والمبدأ الثالث : أن خضوع المسلم لله القادر على كل شيء دعى المسلمين إلى إنكار الفن التشخيصي ، وأخيراً يرى اتينج هاوسن أن عقيدة المسلمين واهتمامهم بالقرآن الكريم ، هي التي دعت إلى ظهور فن الخط العربي . وهذا هو تفسير « هاوسن » .. أكثر المستشرقين تعمقاً واعتدالاً في تفسير ظاهرة الفن الإسلامي .

ومن القوميين من حاول أن يأخذ بعض هذه التفسيرات الاستشراقية ، وأشار هنا إلى الدكتور عفيف بهنس الذي أصدر كتاباً ضمن سلسلة عالم المعرفة التي تصدر من الكويت حاول فيه أن يقول أن هذا الفن فن عربي وليس فناً إسلامياً . وحتى يؤصل هذا المعنى ، ذهب في محاولات يائسة لبيان أن هناك أصولاً في تاريخ العرب قبل الإسلام لهذه الفنون التي ازدهرت بعد ذلك .

نريد كذلك أن نتجاوز في بحثنا هذا دراسة الأنماط القومية المختلفة ، فلاشك أن هناك اختلافاً بين الفن الإسلامي في المنطقة العربية عنه في المنطقة الهندية .. عنه في المنطقة الفارسية أو التركية .. وهكذا .. وقد شغلت هذه الأنماط القومية المستشرقين المهتمين بمسائل الفنون ، سعيّاً منهم إلى إبراز تأثير الحضارات القديمة على الفن الإسلامي وإهدار قيمته الذاتية الأصيلة .. مع أن هذا ليس في الحقيقة ،

المستشرقين وغيرهم ، والرد عليها ، لأن ذلك يخرجنا عن البناء الفكري الأصيل الذي يجب أن نهتم به ، خاصة أن هؤلاء المغرضين لهم أشياء غريبة تبعدنا كثيراً عن المهم في هذا المجال ، فدون الخوض في هذا الموضوع ، نشير فقط إلى أن منهم من تخصص في الفن الإسلامي ليوجه من خلاله المطاعن إلى الحضارة الإسلامية ، بعد محاولاتهم المتعددة لطمع العقيدة والشرعية .

.. فأحدهم .. « هارتس فيلد » يقول عن الفن الإسلامي أنه يناقض الطبيعة أي أنه يقوم على مناقضة الطبيعة ، و« ديماندا » المعروف باعتداله ، يتصور أن الفن الإسلامي ينحصر في الفن الزخرفي ، و« أرنولد » يعتبر أن الفن الإسلامي هو نتيجة لتأثير اليهودية في الإسلام . و« كريزولد » ينكر الفن المعماري الإسلامي كلية ، ولا يراه فناً على الإطلاق ، و« جروفي باون » يتصور أن الإسلام يحط من شأن الفنون .. ولكل من هؤلاء أدلته ومبرراته التي يستند إليها ، و« فارمر » وهو أحد المستشرقين المعروفين في تاريخ الموسيقى العربية ، يرى أن الإسلام يعارض الموسيقى ككل ... أما « اتينج هاوسن » فقد حاول أن يتعمق أبعد من هذا وأرجع موقف الإسلام من الفنون إلى مبادئ أربعة ، أولها أن خوف المسلمين من اليوم الآخر دعاهم إلى محاربة الترف ، والفن نوع من الترف . والثاني : أن عقيدة المسلمين في أن محمداً

سوى تأثير طبيعي بين الحضارات المختلفة وهذا أمر لا يعيب حضارة معينة ، وقد عبر أحد المنصفين ، من المستشرقين عن ذلك بقوله : « إن وحدة الفن الإسلامي قائمة رغم هذا التعدد والتنوع في الأنماط القومية المختلفة » .

.. كذلك فمما يمكن أن نتجاوزه في بحثنا الليلة ، موضوع التطور التاريخي للفن الإسلامي ، وهو ما يشغل الدارسين للفنون الإسلامية من المستشرقين الذين يتناولون التطور الذي طرأ على كل فن من الفنون .. وهي لاشك مباحث قيمة وهامة ، ولكننا نقصد إلى تجاوزها .

.. وأخيراً هناك الاهتمامات التي توجه في كتب الفن الإسلامي إلى المجالات التطبيقية لهذا الفن ، سواء في مجال العمارة أو الزخرفة أو التماثيل أو غير ذلك .. لا يبرز تفاصيل كل ناحية من هذه النواحي .

مقاصد الفن في الإسلام :

بعد هذا التحديد لآطار بحثنا .. نبدأ في أول ناحية وهي .. مقاصد الفن في الإسلام ..

ونقصد من هذا أن نحاول تأصيل الفنون الإسلامية باعتبارها علماً من العلوم ، له مقاصده التي تنضبط بالمقاصد الشرعية الكلية للإسلام بصفته ديناً . ومن المعروف لدى من بحثوا في مقاصد الشريعة أنه إلى جانب المقاصد والمصالح التي أهتمت بها الشريعة ككل .. فإن في كل فرع من الفروع مقاصد في داخله سواء في

ناحية الحدود ، أو المعاملات المالية ، أو تشريع الأسرة أو غير ذلك ، مستمدة من المقاصد العليا للشريعة ككل .

ومن هذا المنطلق نحاول التعرف على مقاصد الفن في الإسلام ..

وهناك بعض الأفكار التي يمكن طرحها في هذا الصدد .

وأولها - التوجيهات التي جاء بها القرآن الكريم لرؤية عظمة الخالق سبحانه وتعالى وإبداعه في جمال مخلوقاته . فهذا غرض رئيسي من الأغراض التي يمكن أن توضع لهذا العلم .. علم الفنون الإسلامي .. ويأتي بعد ذلك .. ناحية ترقيق المشاعر وترهيف الحس ، أي الناحية التربوية التي تستخدم فيها الفنون لاستكمال هذه الناحية من النواحي الإنسانية ثم يأتي بعد ذلك تجميل الحياة نفسها ، أي التعبير في واقع الحياة تعبيراً فنياً جمالياً . وحتى في مجال العبادة ، فإن القرآن الكريم يوجه إلى ضرورة أخذ الزينة عند الذهاب إلى المساجد ، وكذلك في ترتيل القرآن ... وهنا نجد أنه حتى في الصلاة .. هناك نمط من أنماط الفنون المرئية والمسموعة أكد عليها الإسلام .

فالتطبيق العملي للناحية الجمالية في الحياة مقصد من مقاصد هذا الفن ..

وأخيراً نطرح في هذا الشق من البحث .. السؤال الذي يطرح عادة في مجالات العلوم عموماً ، وفي مجالات الفنون والآداب على وجه الخصوص .. وهو ..

سبيل المثال - أن الطهارة من التحسينيات ، مع أن الطهارة شرط لصحة الصلاة .

إذا .. هناك فارق واضح بين تصنيف مقاصد الشريعة إلى هذه المراتب الثلاثة ، وبين الحكم الذي يعطى لكل مسألة من هذه المسائل .. فكون الأصوليين قد صنفوا الطهارة من التحسينيات .. فإن هذا لايعنى أنها غير مهمة أو أن الصلاة تصح بدونها ، لذلك فأنا أطبق هذه الناحية على الفنون وأقول .. إذا كنا سنصنف الفنون على أنها من التحسينيات .. فهل ينقص ذلك من قدرها ؟؟

والسؤال الثاني الذي أطرحه .. هو .. « ماهو الحكم الشرعى إذا روعيت الضوابط الشرعية المختلفة ؟؟ هل حكمها الإباحة ؟؟ ونقف عند هذا الموقف السلبي بحيث يكون كل إنسان حراً في أن يأتيها أو لا يأتيها .. أم أن لها مرتبة أكثر إيجابية مما يمكن أن يدخلها في باب الندب نتيجة المظاهر المختلفة التى يمكن أن تأخذها استعمالات الفنون ؟؟ وبطبيعة الحال فإن هذا التساؤل مشروط بالالتزام بالضوابط الشرعية والاطار الشرعى ؟

.. ومع تجنب الدخول في تفاصيل الأدلة الشرعية لبعض المسائل ، يمكن - بصورة إجمالية - أن نقول .. إن أول ضابط دعى إلى تحريم نوع معين من الفنون التشكيلية بالذات (التماثيل والصور وغيرها) هو تجنب الشرك بالله تعالى حيث كان - في وقت التشريع - خلط

هل الفن للفن أم الفن للحياة ؟؟ وقد يتبادر إلى الذهن أننا إلتزاما بالمبدأ الإسلامى الذى عبّر عنه الرسول ﷺ حينما تعود من علم لاينفع ، يجب أن نتصور أن الفن شأنه شأن باقى العلوم يجب أن يكون للناحية النفعية ، التى تعود علينا منه ولكن هل هذا يمنع - وهذا هو السؤال الذى أطرحه على حضراتكم - من أن يكون هناك ممارسة للفن لغرض الفن ذاته ؟؟

الضوابط الشرعية

بعد هذا أنتقل إلى القسم الثانى .. وهو المتعلق بالضوابط الشرعية للفنون ..

وكما أشرت في بداية حديثى ، فإننى لا أقصد إلى الدخول في تفاصيل الأدلة التى يستند إليها كل من الطرفين ، اللذين ينقسم إليهما الباحثون في هذا المجال . ولكنى أطرح بعض القضايا التى قد تعين الإجابة عليها في تحديد الموقف الشرعى من الفنون .

وأول هذه القضايا .. هى مرتبة الفنون ..

فكما نعلم هناك التقسيم الذى قال به الأصوليون للأمر .. إلى ضرورات ، وحاجيات ، وتحسينيات . وهذه التحسينيات هى الكماليات .. فهل الفنون من الكماليات هذا هو السؤال .. وهل وصف الفن بأنه من الكماليات ينقص من قدره ؟ .. وأطرح هنا ماقاله هؤلاء الأصوليون أنفسهم حينما ضربوا الأمثلة لبعض هذه التحسينيات فقالوا - على

واضح بين التعبير الفني بهذه الصورة وبين إتخاذ هذه الأصنام آلهة من دون الله إذا هذا ضابط شرعى أساسى فى الموضوع .

هناك ضابط شرعى آخر وهو تجنب إفساد الأخلاق .. وهذا يرد على الموسيقى والغناء وغير ذلك .. ويقول بتحريم هذه الفنون على أساس أن ما يصاحبها من مجون وتحلل هو الذى أدى إلى تحريمها وهذا ضابط شرعى آخر من الضوابط . ثم هناك من الوقائع التى وردت عن الرسول ﷺ حينما أمر بنزع بعض البسط (السجاد) الذى كان يصلى عليه لأنها تشغله عن الصلاة .. فهنا يرتبط المعنى بالمشغلة عن الصلاة بمعنى أننا إذا لم نكن فى مجال المشغلة عن الصلاة ، يكون هذا الضابط الشرعى غير وارد .

وأخيراً هناك ضابط « ضياع الوقت » بالنسبة لمن تشغله هذه الفنون وتصبح هم الوحيد وشغله الشاغل ، باعتبار أن الإسلام يدعو إلى التوازن وإلى إعطاء الأولويات والتكامل فى الحياة .. وهذا - فى تصورى - ضابط شرعى يتعلق بتوزيع الوقت .. وهنا يجب أن ننبه إلى ضرورة التفرقة بين إعطاء هذا الضابط لجمهور الناس وبين ما يستدعيه الاهتمام بالفنون من وجود بعض المتخصصين الذين يحترفون هذه الفنون وينفقون فيها من الأوقات أكثر مما ينفقه غيرهم

والسؤال الذى يرد بعد بحث هذه الضوابط .. هو .. هل إذا روعيت هذه

الضوابط ، ومورست الفنون دون مصادمة أى منها ، يصبح الفن إسلامياً ؟؟ وهذا يطرح مباشرة مسألة إسلامية الفنون ..

هل يكفى الموقف السلبي بتجنب الأوامر والنواهي السابقة . لكى يصبح الفن إسلامياً أم أن هناك معايير أخرى إيجابية يجب أن تتوافر حتى نصنف الفن بأنه إسلامى ؟

وهذا البحث وارد فى الفنون الدينية الأخرى ، ففى المسيحية هناك مدارس مختلفة تضع المعايير التى إذا انطبقت يعتبر هذا الفن مسيحياً وإذا لم تنطبق لم يعتبروه مسيحياً . ومن هذه المعايير - على سبيل المثال .. أن يكون التعبير متحداً مع العقيدة المسيحية ، وأن يرتبط استعمال الشيء موضوع الفن بمسألة دينية . كأن يستخدم فى أوقات الصلاة أو فى الكنيسة . وكلا هذين المعيارين لا يتطرقان إلى بحث مضمون الفن نفسه ، وإنما يكتفيان بالمسألة الشكلية الخاصة باستعمال هذا الفن فى مسائل دينية .

خصائص الفن الإسلامى

على كل حال ، فإن السؤال السابق يدعونا إلى بحث خصائص الفن الإسلامى وهذا البحث قد يكون من المفيد فيه أن نستعرض التطور الذى طرأ - خلال التاريخ - على مختلف أنواع الفنون الإسلامية ، فى محاولة لتبين الخصائص العامة التى تتسم بها .

في الشعر .. فهو يحمل هذا المعنى والاعجاز الجمالي في القرآن الكريم يحمل كذلك هذا المعنى لأننا مهما حاولنا أن نتبين ناحية معينة نخرج بنتيجة تقول أن القرآن لا تنتهى عجائبه .. إذا فمعنى اللانهاية في الاعجاز الجمالي في القرآن الكريم يمكن أن يستفاد منها .

ومن تحدث في هذا الموضوع ، من ذهب إلى أن من خصائص الفنون الإسلامية أن هناك تماسكاً وتكاملاً وتناسقاً بين القيم الجمالية وبين قيم الحق والخير .. وإذا لاحظنا أنه في الفنون الوضعية التي لا تنضبط بضوابط الإسلام ، لا يوجد فيها هذا التماسك والتناسق بدعوى حرية الفنان في التعبير ، وهذه الحرية التي يتصورها الفنان يمكن أن تجعله يصطدم بقيم الحق وقيم الخير .

علوم فنية :

وحتى لأطيل .. أقول .. هناك من كتب أن الفن الإسلامى ليس فناً واحداً وإنما عدة فنون ، يجمعها علم ، بل عدة علوم ، بمعنى أنه في تصنيفنا لهذا الموضوع يجب أن يكون واضحاً أننا بصدد عدة علوم فنية إسلامية . فتاريخ الفن الإسلامى علم ، والنقد الفنى علم ، والتربية الفنية .. علم ، وفلسفة الفن .. علم ، والدراسة المقارنة للفنون .. علم ، وهذه كلها علوم عامة شاملة لجميع أنواع الفنون وإلى جانب هذا فإن لكل فن مجالاته .

ومن كتب في هذه المسائل في الآونة الأخيرة ، من ذهب إلى أن هذه الفنون على اختلاف أنواعها تحاول أن تعبر عن نواح أساسية متعلقة بالعقيدة وبطبيعة الحال فنحن جميعاً حينما نرى لوحة أو زخرفة أو رسماً أو عمارة .. إسلامية في الهند وأخرى في تركيا ، نلمس الفارق بين الاثنين ، ولكننا في نفس الوقت نلمس تشابهاً ووحدة تميزها عن غيرها من المباني أو الرسوم أو الزخرفات غير الإسلامية .. وهنا يدعونا معنى الوحدة إلى التساؤل : ماهو العنصر الموحد الذى يميز الفنون الإسلامية عن غيرها ؟

وبعض من حاول التغلغل في هذا المجال قال : إن التعبير الذى لجأ إليه المسلمون في مختلف الفنون ، حاولوا أن يعبروا من خلاله عن اللانهاية واللاتعبيرية ، من حيث عظمة الكون واتساعه .. ومن حيث أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء .. وباعتباره رمزاً للجمال والكمال وأنها لا نستطيع أن نعبر عنه .. ومن هنا اتسمت التعبيرات الفنية بهذا المعنى .

وفي إطار هذا التفسير يمكن أن نفهم « الأرابيسك » .. تلك الوحدات الزخرفية المتكررة بشكل لا متناهى .. والتي تعبر عن معنى اللانهاية .. وكذلك فإن بنية اللغة العربية والاشتقاق فيها ، تقوم على هذه الفكرة .. فكرة أن هذه اللغة قابلة للنمو والتكاثر بشكل لانهاى على أساس نظام الاشتقاق فيها الذى تنفرد به عن غيرها من اللغات . كذلك .. نظام البحر

غزو ثقافي في مجال الفنون :

وقد يكون من المناسب الإشارة السريعة إلى أننا منذ فترة ليست بالقليلة تعرضنا لغزو ثقافي في مجال الفنون ، هجمت علينا فيه المدارس الفنية الغربية ، وأصبحنا بحاجة إلى التخلص من هذا الغزو الثقافي ، والعودة إلى الأصالة الإسلامية في مجال الفنون كغيره من المجالات الأخرى . وهذا ما يدعو إخواننا المهتمين بشئون التربية إلى الاهتمام بتربية الحاسة الفنية وحاسة الذوق لدى الطفل .. ليس فقط عن طريق المدرسة ولكن أيضا في الشارع والمنزل ، مع أعداد دورات للمدرسين الذين يقومون بتدريس التربية الفنية . وغير ذلك من الوسائل التي تنمي فينا الناحية الفنية ، لأن الناحية الفنية لدينا سواء على مستوى الإسلاميين الذين لا يهتمون كثيرا بها ، أو على المستوى الشعبي بأكمله .. غير مستوفاه وغير قائمة على أساس ويمكن أن نلاحظ هذا سواء في ملابسنا أو توزيع الألوان .. وحتى في مبانينا التي يختلف منها الطابع الواحد . وغيرها من الأشياء التي تفاجئنا عند مقارنة مظاهر الحضارة في بلادنا ومظاهرها في بلاد أخرى .

قد لا يتسع الوقت لعرض المجالات الفنية المختلفة وأسهمات المسلمين فيها .. في كل من الخط والأرابيسك والعمارة .. بل حتى في الحدائق .. وهناك كتب في ترتيبها تسجل كيف أن المسلمين حاولوا مضاهاة وصف القرآن الكريم للجنة ... الأمر

الذي إنعكس على ترتيبهم للحدائق وتخطيطهم لها . وكذلك في مجالات الغناء والموسيقى ، وحتى في الأزياء . أرجو أن لا أكون قد أطلت .. ولا أدعى أنني قد جئت بجديد . ولكني حاولت أن أطرح هذه المسائل ، لعل في تداول النقاش فيها ما يفيد . أشكركم على حسن استماعكم والسلام عليكم ورحمة الله .

د. محمود حمدي زقزوق :

شكراً للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية .. مرتين ... المرة الأولى على هذا العرض الطيب الذي فتح أمامنا كثيرا من القضايا التي ستثير نقاشاً ثرياً في هذا الموضوع ، والمرة الثانية لالتزامه بالوقت . والآن نفتح باب المناقشة .. ونبدأ بأستاذنا فضيلة الشيخ محمد الغزالي

الشيخ محمد الغزالي :

بسم الله الرحمن الرحيم

أظن أنه لكي نرتفع إلى مستوى القرآن في صوغ إيماننا وفي معرفة الكون الذي نعيش فيه ، يجب أن ندرك الطريقة التي لفتنا بها القرآن إلى الجمال والفن ! واستعرض هنا عدة آيات .. وأغفل



البصر فيها لأرى هل نظرت إلى الكون على أنه مادة ، أم عرضت بجانب هذه المادة شيئاً آخر يمكن أن يطلق عليها مايتصل بالفنون في عصرنا . فمثلا سورة الحجر أقرأ قوله تعالى ﴿ ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين ﴾ .. وأرى هنا أن السماء وما يدور فيها من كواكب وما ينشر فيها من أفلاك ، لم يلفت النظر إليها على أنها أجرام تسير وانتهى الأمر ، بل ينضم إلى هذه الكواكب المسيرة وفق قانون دقيق ، أنها زينة للناظرين .

وأجد في سورة النحل مثلاً ، وهو يتحدث عن الأنعام في الغدو والرواح .. ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفاً ومنافع ، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ﴾ إبراز الصورة ، إذا رسمها رسام .. في صورة الفلاح الذي يخرج بأنعامه مع شروق الشمس وصورته وهو عائد .. والصورة هنا على الورق تبدو جميلة ولكنها تبدو أجمل عندها نتصورها في الحقيقة .. فالأنعام يتصورها الجزار على أنها لحم .. بينما يتصورها بعض الناس على أنها طاقة ، ولكن ﴿ ولكم فيها جمال ... ﴾ .

وأنظر في سورة النمل .. فأجد تساؤلاً يستحق أن نقف أمامه مدهوشين .. ﴿ أمّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها ﴾ (*)

(*) آية ٦

فمعنى البهجة التي تشيع في أرجاء النفس عندما ترى منظر الخضرة ، شيء يلفت النظر .

وعندما أقرأ قوله تعالى في سورة ق .. ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ﴾ ... أجد أن النظر البليد إلى الأرض والسماء دون احساس بالجمال هو نوع من المعصية ينبغي أن نتوب عنه .

وعندما وصف الله نفسه وبين أنه خالق .. قال ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ﴾ .. وقال انظروا في السموات والأرض .. هل ترى من تفاوت في الخلق كله .. لا إنما فيه دقة وجمال وحسن .

والذي آراه أن الايمان الذي يصوغه القرآن في النفوس ، يصوغه ليرفع به مستوى الإنسان إلى أن يكون ذواقاً لما في أفاق الأرض والسماء من نواحي الجمال ، ولا يتم إيمان إنسان إلا إذا نظر إلى الكون على أنه هذه الصفحات التي يبدو فيها الجمال الإلهي والمجد الإلهي . وفي نظري ، أن الله جل شأنه عندما أقسم بالليل والقمر والأرض والسماء وبالوالد والمولود وبالنفس وبالصبح والظهر والعصر . إنما

يقسم بها لكي يلفت نظرنا إلى أن الكون موضوع كبير لمعان كثيرة .

ويمكن أن تنضبط المعاني العلمية وفق قوانين ، فلعالم الجيولوجيا أوضاعه مع الأرض ، ولعالم الفلك أوضاعه مع السماء ، ولعالم النبات أوضاعه مع الزهور والثمار ، ولعالم الحيوان أوضاعه مع الأحياء على اختلافها ، ولكن يبقى الشيء الآخر .. وهو الجمال .

ولا أستطيع إلا أن أقول إن الإنسان له عقل وعاطفة .. وللعلوم العقلية ميادينها المضبوطة ، أما النواحي الوجدانية والعاطفية فلها ميدان تعمل فيه الفنون أكثر مما تعمل في الميدان العقلي . أي أن هناك مادة وشكل .. والمادة غفل .. مع إنني قرأت مرة « لأينشتين » وكأنه يتغزل في النظام الذي ترتبت به المواد .. وقرأت أيضاً للسير « جيمس جينز » العالم الفلكي ، أنه كان يرتعش أحياناً وهو يتحدث عن الفلك والفضاء وعظمته .

ويبقى الجمال في صفحات الكون ، في الشكل الذي تعرض به الأمور ..

فهل هذا الشكل .. بعيد عن الدين .. لا .. فالقرآن عرض المادة وشكلها .. وعرض الحقيقة وصورتها ، ولفت النظر إلى الأمرين معاً . ومن هنا لانستطيع « في مجال الفنون . أن نقول أننا عنها غرباء .. لأن القرآن ربطنا بها . وعندما يجيء رجل

ويقول للرسول إنني رجل أحب أن يكون ثوبى حسناً ونعلى حسناً .. أفهذا من الكبر ؟ قال لا . فهذا من الجمال وأن الله جميل يحب الجمال » .. وفي جمال الصوت .. عندما سمع الرسول ﷺ أبا موسى الأشعري يقرأ القرآن ، ولم يكن يعرف أبو موسى أن الرسول يستمع إليه ، فماذا قال له النبي .. قال له « لقد أوتيت مزمراً من مزامير آل داود » ويخيل إلي أن داود كان رجلاً حسن الصوت جداً بحيث أن موسيقى صوته كانت تجعل الطيور تأتي إليه .. كما تمشي الابل مع صوت الحداة ..

وقد قال الرسول أيضاً « زينوا القرآن بأصواتكم .. أو زينوا أصواتكم بالقرآن ... وليس منا من لم يتغن بالقرآن » .

فالجمال لا بد منه لأن الله جميل يحب الجمال ..

وقد رأينا أن ابن حزم عندما رصد أسماء الله الحسنى قد وضع عدداً من الأسماء جاء بها من الكتاب والسنة ، ومن بينها .. جميل .. وله في ذلك سنده من الحديث المعروف .

وقد أشار « الغزالي » إلى أن جهد من يصنعون الجمال من أهل الفن هو مضاهاة الخالق ، في صنعه وقد نقلت ذلك عنه في كتابي الأخير . وللغزالي كلام في الجمال ، فقد دخل التصوف بعقل فيلسوف ، بينما دخله ابن تيمية وابن القيم بعقول فقهاء ،



الأخيرة ففيها كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونقاد للمرويات يعرفون كيف يضربون نطقاً حديدياً على كل ماورد ، ويكشفون صحته من فساد ، ولا تزال أمتنا بخير مابقى هذا الفكر الناقد

وفي أثناء تدوين اللغة كان لابد من رعاية الجمال ، فعلموم البلاغة .. البيان والبديع ، والمحسنات البديعية والاستعارات والطباق والإنجاس ، هي الجمال نفسه الجمال الأدبي والبياني فالبلاغة هي صوغ العبارات في بيان حسن وهي الجمال الفني في الأداء

وقد ظهر الفن أوضح ما يكون في ناحيتين . ناحية الأدب وناحية التصوف ، فالصوفية رفضوا مايقال من أن الغناء حرام .. والواقع أنه لابد من وضع ضوابط لعملية التحريم والتحليل . فالغناء يتكون من كلمة .. ولحن .. وأداء ، فأى منها يشمله التحريم ؟؟ هل الكلمة التي قد تكون سخيصة وقد تكون حسنة ؟؟ لقد رفضنا من على محمود طه قوله : « ليلنا نمر » ، بينما قبلنا منه « أخى أيها العربي الأبي .. أرى اليوم موعدنا لا الغدا » فالكلمة لها أثر .. وأنا أسمع وأتأثر وأنقد .. فقد سرنى في مقطع من مقاطع أغنية الكرنك أن أشعر أن موسيقى عبد الوهاب تصور الزمن والتاريخ ومضى الأيام عندما يقول « أين آمون وصوت الراهب .. أين أطلال حب الغالب » فالموسيقى تنقلنا إلى

وهناك فارق بين الفقيه والفيلسوف . فالفقيه رجل تضبطه نصوص الشريعة ، ولكن الفيلسوف عقله أوسع ونظريته أعمق وأشمل وربما نظر إلى النصوص فأدرك ما وراءها والحكمة منها ، بينما الفقيه محدود ، وقد يكون سطحيّاً كابن حزم ، وقد يكون دقيقاً كأبي حنيفة وغيره

المهم أن العقل الإسلامى في نظريته إلى الجمال والفس عقل طبيعى ، لأن الإسلام دين الطبيعة ، وهذا معنى قوله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ مع ملاحظة أن الفطرة قد تمرض فالله يخلق البشر أصحاء ، ولكن بعض الأشخاص مثل « نيتشه » ولد وبه « ذُهل » لأن والده كان فاسقاً ولكن الفطرة العامة سليمة . فلا تبديل لخلق الله .

وقد وجد الرسول ﷺ رجلاً يقبل حفيده ، وشخص آخر يسأله : هل تقبلون الأولاد نحن لانقبل الأولاد ! ، فقال له .. أو أملك لك أن نزع الله الرحمة من قلبك !

فالعقل الإسلامى سار بالفطرة مع فنون الجمال ، لكنه ، وبتعيين ، قام بضبطها بالفقه الصحيح . وأستطيع أن أقول بعد سياحة طويلة في الفكر الإسلامى أن فكرنا وثقافتنا دخلهما غش من عصر مبكر ، ومع هذا فلم يخل عصر من العصور من قائم لله بحجة يذكر الحقائق . ولم تجتمع الأمة على ضلالة ، وهذا السر في أنها الأمة

الماضي .. إلى التاريخ .. إلى جو المحراب
إلى أشياء كثيرة .. ولكن عبد الوهاب
فشل فشلاً هائلاً عندما لحن قصيدة شوقي
« في دمشق » .. « وللحرية الحمراء باب
بكل يد مضرجة يدق » فقد أعطت
الموسيقى لنا - انطباعاً بأن الحرية فتاة اسمها
« حورية » .. بينما كان يحتاج للموسيقى
تعطى انطباعاً أن هناك دقائق على باب
مغلق ، أو مقارع هائلة يذهب طينها
بالأذهان والمشاعر . فلم يرتفع عبد
الوهاب إلى هذا المستوى لأنه فنان له
حدوده ، فهو رجل متغزل .. ولا يستطيع
أن يصل إلى مستوى ملحن النشيد القومي
الفرنسي الذي جعله - إلى الآن - نشيداً
خطيراً ومن هنا فإن للتلحين أيضاً أثراً .

أما الصوت فله أثر أكبر - فصوت
السيدة أم كلثوم أكثر رجولة من صوتي
عبدالحليم حافظ وعبد الوهاب ، رغم أنها
امرأة

فهناك إذاً عدة أشياء تتدخل في الحكم
على الأغنية وكونها تصح أو لا تصح . أما
الحلال والحرام فلا يتعلق بالنصوص ،
ولكن بالآثار النفسية .

فنحن نريد فناً يخلق بطولة ، ورجولة ،
وذوقاً رفيعاً ، وإحساساً عالياً ، وحزناً
رقيقاً - حيث نحتاج في أحيان كثيرة أن
نشعر بالحزن ، كما يقول الشاعر : « غمرنا
محاربينا بالحزن » وكالنشيد الذي وضعه
الشيخ يوسف القرضاوي .. « مسلمون
مسلمون حيثما كان الخير والحق نكون »

تأني الموسيقى لتعطي أشياء كثيرة .. وهذا
مطلوب ديناً .

انني أستطيع أن أقبل أشياء كثيرة ..
ولكن مع أثارها ونتائجها النفسية الطيبة ،
وقد كان مدح الخليفة فيما سبق يبدأ
بالغزل .. وقد يكون به كلام لانقبله مثل
« عجزاء مقبلة .. هيفاء مدبرة ..
لا يشتكى قصر منها ولا طول » لكنه بعد
ذلك يقول « إن الرسول لنور يستضاء
به .. مهند من سيوف الله مسلول » .

فالآثر النفسي للغناء هو الضابط .

ويؤسفني أنه حتى الآن فإن ٩٠٪ من
الأغاني التي نسمعها ليست كريمة الغاية
ولا حسنة الأداء ، وأنا أستجيد قصيدة
شوقي « إلى عرفات الله ياخير زائر ..
عليك سلام الله في عرفات » وأحب أن
أسمعها كثيراً .. بل إن رجلاً مثل مرسى
جميل عزيز في أغنيته « لما لا أحيا » عندما
يقول .. « يارفيقي نحن من نور إلى نور
سرينا ، ومع النجم سرينا ومع الصبح
مشينا أين ما يدعى ظلاماً يارفيق الليل أين ،
أن نور الله في قلبي وهذا ما أراه ... »
يجعلني أحب سماع الأغنية من المرأة التي
تغنيها ، فهي جميلة جداً ، ورغم ذلك فإن
هناك مؤامرة لعدم إذاعة هذه الأغنية ،
لأنهم لا يريدون نور الله في القلوب ، إنما
يريدون قلوباً خربة ، مليئة بالكفر
والضلال والاحقاد .

فالقضية أننا نريد فناً قبله وأشجعه ..
ويعطيني معان سامية في الكلمات واللحن
والإبراز الصوتي

وقد سبق لي أن أقترحت بعض الكلمات العاطفية ، وقلت أن الشاعر العربي عندما أراد أن يتزوج من ابنة عمه وخرج يبحث عن مهرها ومات في الطريق فلم يقل كما قال شاعر فاجر : « والسعى للأرزاق والأرزاق قد قسمت .. بغيتها ألا أن بغى المرء يصصره » ولكنه قال كلاماً طيباً :

حننت إلى ريا ونفسك باعدت
مزارك من ريا وشعبا كما معا
فما حسن أن تأتي إلى الأمر طائعا
وتجزع أن داعى الصباية أسعما
قفا ودعا نجداً ومن حل بالحمى
وحق لنجد عندنا أن يودعا
بنفسى تلك الأرض ما أطيب الرى
وما أحسن المصطاف والمتربعا
إلى أن يقول :

« بكت عيني اليسرى فلما زجرتها عن
الجهل بعد الحلم أسبلتا معا »
فهذا رجل بكاؤه شريف .. وقد لحن
هذه القصيدة رجل محترم !

المشكلة إذاً أننا فهمنا أن الفن نوع من الضياع ، وأن بيئة الفنانين - كبيئة عدد من الصحفيين - ينقصها الشرف والخير والأدب والإيمان . ونحن لانريد أن يغيب الإيمان عن الفن أو يغيب الفن عن الإيمان ، إننا نريدهما معاً . لأنه عندما انسلخ التصوف عن الفقه ظهر فقهاء نعوذ بالله منهم ، قلوبهم في منتهى القسوة كأنهم جماد ، بينما ظهر متصوفة ذوو قلوب رقيقة

ولا عقل لهم ، لكننا نريد العقل والقلب معاً . وأنظر إلى سيدنا موسى عندما قال له ربه لماذا جئت مسرعاً وتركت قومك ، رغم أنني قلت لك أن تأتي معاً .. فلماذا جئت بمفردك ؟ فيقول له : « وما أعجلك عن قومك يا موسى » فيقول له سيدنا موسى : « قال هم أولاء على أثرى وعجلت إليك رب لترضى » (*) فهنا عاطفة . وقد كانت عاطفة رسول الله ﷺ ممتدة . فكان ذا عاطفة جياشة لأنه ذاق حلاوة الإيمان .. فمن رضى بالله رباً وبالإسلام ديناً حول الإيمان من حقيقة منطقية عقلية جافة إلى شيء جميل .

فنحن في حاجة إلى الفنون .

وقد انتعشت لدينا فنون كثيرة .. ولكن فن النحت أنا - شخصياً - لا أؤمن به لأن فيه تضيقاً للوقت في إلقاء ملامح بشر على صورة . وأنا أضن بأوقات الناس وبأموالهم في مثل هذا . ولقد كان النحت جائزاً في الماضي ، وكان دليل الجواز كما ذكر الأصوليون أن ما هو محرم في ذاته لا يباح للدين من الأديان ، بمعنى أنه لا يمكن للدين من الأديان - من آدم إلى محمد - أن يبيح الزنا .. أو الكذب .. فسيدنا سليمان كان يصنع التماثيل .. ولكن عندما أقبل الناس على عبادة التماثيل حرمت من أجل ذلك . أى أنها حرمت لغير ذاتها ، ومن أجل شيء يتصل بها ، فهل انقضى هذا الشيء أم لم ينقض ؟؟ هناك اناس حسنو الظن بالبشر ويقولون أن البشر لا يعبدون التماثيل : ولكنى أرى البشر الآن تعبد حتى

(*) أية ٨٤ سورة طه .

الكلاب ا فوعى البشر لا يُطْمَأُنُّ إليه
على كل حال أكتفى بهذا القدر وأشكركم

د . زقزوق :

بارك الله في شيخنا الشيخ محمد
الغزالي ، ونحن لائمل حديثه على الاطلاق .

الدكتور : محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

حقيقة .. فإن إثارة هذا الموضوع في
هذه الآونة يعد من الأمور الهامة ، كما أن
طرحه في هذه الندوة التي تضم هذه النخبة
من المهتمين بقضية الفن يعد أمراً طبيعياً
وضرورياً في آن واحد .

وهذا الموضوع كما طرحه د . جمال
الدين عطية من خلال قراءة سوف يقدمها
المعهد العالمي للفكر الإسلامي لعدد من
جوانب المعرفة ومن بينها الفن ، وجاء الفن
في طليعة هذه القراءات .

– فيما يتعلق بقضية الحلال والحرام في
مجال الفنون فإنها تحتاج إلى إيضاح ، ولو
تجاوزناها لأصبح جهدنا ، فيما يليها ، في
غير موضعه .

وأنا أتصور أن قضية الفنون – وقد
طرحها شيخنا الغزالي – تحتاج إلى لون من
الاجتهاد الجماعي الذي يعطينا حقيقة رأى
الإسلام فيها . وهنا أريد نوعاً من الحصر
والتحديد لماهية الفن الذي نتحدث عنه ..
فهل هي الفنون بوجه عام – التي تكون في
مقابلة العلوم .. أم فنون بعينها ؟؟ وأتصور

أن الأمر يتعلق بفنون بعينها . لأن قضية
الفنون كآداب لا أعتقد أن في الفقه
الإسلامي تحريم لها ، كالشعر والنثر
والبلاغة .. فكل هذه الفنون نشأت أو
تطورت حول القرآن الكريم . ولكن هذه
الفنون – ومن خلال القرآن الكريم –
وضعت لها معايير . ولهذا فإن الإسلام
لا ينتج فناً ولكن ينتج معايير تضبط الفن
وتضع له حركته في واقع الحياة سواء من
ناحية أشكاله أو اتجاهاته ومفاهيمه ، أو من
ناحية الأهداف التي يقصدها .. وهذا
يقودنا إلى القضية التي طرحها د . جمال
عطية في تساؤل ... هل من الممكن أن
نتجاوز مفهوم الفن للحياة ، على اعتبار أن
هذا أمر لاخلاف عليه . وهل يقبل في
داخل التصور الإسلامي مبدأ الفن للفن ؟
وهذا السؤال يحتاج إلى نوع من
الايضاح ، لأن قضية الفن للفن حينما
طرحت في أوروبا ، طرحت لكي تجرد
الفنان من الالتزام بالقيم الخلقية والدينية
والفنية السائدة . وترك له الحرية المطلقة
فهل فكرة الحرية المطلقة واردة لدينا نحن
الإسلاميين ؟ بالقطع فإنها ليست واردة ،
إذاً مقولة الفن للفن تحتاج إلى نوع من
إعادة النظر والدراسة .

أتصور أنه من الممكن حصر موضوع
هذه الندوة في الفنون المتعلقة بالتصوير
والتمثيل والموسيقى والرسم والنحت .
وليس جميع الفنون بوجه عام . وذلك لأن
الموقف الإسلامي من غير هذه الفنون
بوجه عام واضح ، ولا أعتقد أن هناك

تحريماً ، يؤكد ذلك مانسب إلى الرسول ﷺ من أبيات شعرية ، في كتب السيرة .

مقاطعة : لم يقل الرسول شعراً قط ولكنه تمثل بالشعر !

نعم .. تمثل بالشعر .. مثلما جاءت جارية من الأنصار ، واقترح لها الرسول بعض الأبيات الملحنة لتغنيها .

— أما بالنسبة لفنون التصوير والتمثيل والموسيقى والرسم والنحت ، فهذه هي الفنون التي ينبغى التركيز عليها — في هذه القراءة — لتبين موقف الإسلام منها .

وبالتأكيد ، فإن الإسلام وضع معاييراً للفن ودليلنا على هذا أن الحركة اللايقونية التي ظهرت في أوروبا المسيحية قد تأثرت بالإسلام . فقد قال كثيرون ممن أرخوا للفكر والفن الغربي ومنهم بعض المسلمين كالشيخ أمين الخولي أن حركة تحطيم الصور والتمثيل في أوروبا قد تأثرت بالإسلام .

... كما أن ظهور اتجاهات فنية حديثة في أوروبا — كالحركة السريالية — جاءت في فترات الاضمحلال الخلقى ، والتوتر والقلق الذي ساد الفكر الأوروبي بوجه عام . وضبط مثل هذه الحركات إسلامياً يحتاج إلى تطبيق المعايير عليها .. فالمطلوب إذاً تطبيق المعايير على هذه الفنون التي تمثل التمرد أو الجنوح نتيجة غيبة الدين عن الساحة في أوروبا مع الأخذ في الاعتبار أن مشكلتنا نحن المسلمين هي غيبة الإسلام

عن الساحة في كثير من الميادين ومنها ميدان الفن .

أريد أيضاً — كتساؤل — أن أفرق في مجال الفنون وبوجه خاص في الموسيقى — وقد أشار أستاذنا الشيخ الغزالي إلى أن الغناء يحتوي على نص ولحن وأداء — أريد أن أفرق بين المبادئ العامة التي أستطيع ربطها بمقاصد الشريعة وبين الممارسات الفنية لأن الممارسات هي التي نستطيع أن ننزل عليها الحكم الشرعي ، لأن لدينا مبدأ عاماً ، ومقاصد شريعة ، وحكماً شرعياً ثم لدينا ما يمكن أن نطلق عليه الأمور العادية الدورية التي يعيشها الناس .

وما تجرد البشر — على امتداد تاريخهم — من الفنون ، لأنها الفطرة الإنسانية . وجاء الدين سياجاً لها . فقد غنى الناس منذ أقدم العصور وسيظلون يغنون إلى نهاية الدهر . وكذلك في جوانب مختلفة من الفنون . ومن هنا ، لا بد أن نقوم بضبط النظرية والمبادئ العامة التي وضعها الإسلام كمعايير حاكمة للعملية الفنية ، ثم بعد ذلك يأتي الحكم على الممارسات التي تنقسم إلى ممارسات بمعنى مذاهب واتجاهات وعصور فنية ، وممارسات فردية . وهذه التفرقة ضرورية جداً في مجال التأصيل .

لا أريد أن أطيل .. ولكن .. الخصائص التي طرحت للفن الإسلامي مثل اللانهاية واللاتعبيرية .. هي لون من الاجتهاد ، الاستنباط ، لكنها لا يمكن أن

تكون ذات دلالة حقيقية على التميز ، فالوحدة والتنوع التي تحكم الفن الإسلامي هي في الحقيقة وحدة معايير وليست وحدة خصائص . وبالتالي لا أستطيع أن أقول أن هناك خصائص كاللانهاية .. ولكن الخصيصة التي أرى من الضروري التركيز عليها ، خي خصيصة التماسك بين القيم الجمالية وقيم الحق والخير .

وأشكر د . جمال عطية على هذا البحث الثرى .. وشكراً لكم ..

الدكتور أبو اليزيد العجمي :

بسم الله الرحمن الرحيم ..

بعد أن تحدث أستاذنا الشيخ الغزالي فأفاض في مسألة أن الإسلام يتبنى الفنون باعتبارها جزءاً من مكونات الإنسان .. وبعد أن أثار أخى الدكتور كمال إمام بعض القضايا ، أجدنى في حاجة إلى التركيز على بعض النقاط ومنها :

— أن القول بأن بعض الفنانين ينظرون إلى الطبيعة على أنها جماد قول غير دقيق ، لأن هذا ربما يكون لدى الفنان غير المتفلسف أو غير الواعى ، لكن الفلسفة الحقيقية للفكر الإسلامى تنظر إلى المادة على أن بها روحاً . لذلك فإن الفيلسوف يفرق بين حبة القمح وبين الدقيق الذى ينتج عن طحنها ، ومن المعروف أن الشجرة غير خشبها .

— وحديث الفلاسفة عن المادة والصورة يعكس بعداً أساسياً في فهم مكونات الكون ، ولذلك فإن الذين صفت أرواحهم من الفلاسفة تكلموا عن الكون كلاماً أشبه بالفنون من حيث وصف الكون والغوص في أعماقه والاستمتاع به .

— وأقول إن الإسلام لم يعارض أى شيء يكون جزءاً متكاملًا في الإنسان ، وإذا كان للإنسان جسد ، فإن الإسلام أهتم ببناء الجسد في تشريعات متعددة .. وإذا كان للإنسان عقل ، فإن الإسلام قدر هذا العقل وحض على إعماله واستغلاله في الاستنباط والقياس والمقارنة والتحليل ، وغير ذلك ..

وإذا كان للإنسان إرادة قادرة على اتخاذ القرار بعد موازنات وترجيحات ، فإن الإسلام قد أقرها واعترف بها في اختيار الإنسان لطريق حياته ..

وكذلك فإن للإنسان روحاً لم يغفلها الإسلام ، وهذه الروح تسعد بكثير من الفنون ، أما الخلاف حول الفنون .. فإن الشعر معروف عند العرب في الجاهلية وفي الإسلام ، ولم يختلف الناس فيه إلا حول مضمونه ، سقوطاً أو ارتفاعاً . وكذلك فإن إختلاف العلماء حول فنون الرسم والتشيل والغناء حين شاع الطرب والغناء في بعض مناطق الحجاز في العصر الأموى ،

الإسلامية وليسوا أهلاً لأن يؤصلوها ويربطوها بالحياة - ولأن الفنانين ليس لديهم - من الناحية الشرعية - أية أصول ، بحيث يمكن أن يعملوا وفقاً لها . وبذلك صار الفن في جهة والفتوى في جهة أخرى .

ومن هنا فإننا إذا أردنا أن نسهم في تربية الذوق الجمالي ، وتأصيل فن إسلامي ، وقتل هذا الاختلاف الذي يضيع الجهد ، فإن علينا أن نبحث عن الوسائل التي تقيم التوازن ، بمعنى أنه لا بد من مراعاة تاريخ هذا الفن وفق الضوابط الشرعية على أن يعلم هذا لكل من الطرفين المتصارعين .

- مسألة خصائص الفن الإسلامي .. نحن نصفها وصفاً بعد أن كانت ، فالفنان المسلم كان يعمل وليس في ذهنه سوى مسألة واحدة وهي الحلال والحرام ، ويتفرع منها مسألة الناحية الأخلاقية ، وفيما عدا ذلك ، فإن بقية الخصائص التي ذكرها د. جمال ، كالتوحد لم تكن في وعي الفنان المسلم .

- أعود إلى مسألة الفن للفن ، فأقول .. أن وقت المسلم محسوب عليه وهو من أول الأشياء التي سوف يحاسب عنها . وما أظن أن الفن للفن يعني أن يجلس الناس في محاريب يرسمون ما يرسمون دون أن يكون لهذا أثر في حياة المسلمين المعاصرة .

وشكراً ..

وفي بعض مناطق العراق في العصر العباسي ، أقول .. كان هذا الخلاف خلافاً فكرياً وفقهياً حول التحليل والتحريم والضوابط التي يجب أن تعمل هذه الفنون وفقها .

ولكن لم تقف عجلة لإسهام المسلمين في الفن ، بمعنى أن المسلمين راعوا الضوابط فابتعدوا عن التمثيل والتجسيد ، ولكنهم دخلوا مجالات أخرى كالعمارة والخط العربي والأشكال الهندسية والزراعات وغيرها .

- ولعلنا نذكر بأن أوروبا أخذت بالخط العربي من الأندلس كزينة ، دون أن تدرك محتواه حتى أنهم عثروا على صليب مزين بخط عربي يقول .. « الحمد لله رب العالمين » ، وهذا معناه أن أوروبا استفادت من هذا الفن .

والذي أريد أن أقوله .. أن الاختلاف الذي دار بين الفقهاء كان دافعاً لأن يجيد الفنان المسلم عن منطقة الخطر الشرعي ولا يتصادم مع مقاصد الشريعة أو مع الضوابط الشرعية . فكان الفن الذي حفظه التاريخ للإسلام والمسلمين .

ولكن حين إجتاحتنا الغزو الفكري من الغرب دارت معركة على الساحة - بين الذين يفتنون والذين يتفنون . وما كان لهما أن يلتقيا على الإطلاق ، لأن الذين يفتنون ليسوا على علم بأصول المسألة من الناحية

الأستاذ الدكتور : محمد عبد الهادي أبو ريدة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لقد استمعت بكل الانتباه إلى الكلمات النفيسة من مولانا فضيلة الشيخ الغزالي ، ومن الزملاء الأفاضل ، ولم يبق كثير مما يمكن أن أقوله وأحسب أن حديثي سيكون مفيداً فيما يتعلق بالنصوص التي يمكن جمعها في قضية الفن الإسلامي ...

فالإمام الغزالي - رحمه الله عليه - في كتابه « المحبة » من المجلد الرابع في الأحياء ، خصص فصلاً كاملاً عن الحسن والجمال ، وله في هذا الفصل نظرية جمالية يمكن أن توضع إلى جانب النظريات الجمالية القديمة عند أرسطو أو أفلاطون أو عند المحدثين .

.. وفي المجلد الثاني من الأحياء ، وفي الفصل الخاص بكتاب « السماع » تعرض لمسألة الغناء والموسيقى من ناحية الشرع ومن الناحية الإنسانية الواقعية ، وبين الأبواب التي يمكن أن تكون هذه الفنون مفيدة فيها في الإسلام ، وفي هذا المجال فإن له نظرية في الفن نفسه - كما أشار الشيخ الغزالي - ففى مجال الأنغام والألحان التي تصنع لأجلها الآلات ، أشار إلى أنها إنما صنعت لكي تؤدي الآلات ما تؤديه الحناجر ، وأن أصل الأصوات الجميلة من حناجر الحيوان « ثم أضاف عبارته المشهورة » أن كل ما زاوله أصحاب

الصناعات إنما هو محاكاة الصنعة للخلقة أو للفترة التي أستاذ الله بها .

كما أن هناك صفحات عند ابن حزم في كتاب الأخلاقيات والسير .. منها صفحة جميلة في الحديث عن الجمال ، وله نظرية جمالية يقول فيها « إن الجمال تدركه النفوس ، وهو كأنه برد مكسو على الوجه ، وهناك تميزات بين ما يسمى ، الجميل ، والمليح ، والحسن .

المهم أننا إذا أردنا أن يكون هناك تثقيف للإنسان المسلم من الناحية الجمالية ، يجب أن نستهدى بروح القرآن في تأمل جمال الطبيعة ، والاستمتاع بنظامها وجمالها دون فلسفة كبيرة .. وأن نفكر في هذا الصنع الجميل الذي لانهية له . بحيث نصل من النظر للكون وجماله إلى الحكمة الكبرى التي تجلت في نظام الطبيعة والتي نراها في هذا العالم الجميل الذي يمثل شيئاً من صنع الله الذي لانهية له ..

أعود فأكرر أن الجمال أستاذ بقلوب البشر وأثر فيها تأثيراً كبيراً . وكل ما يحتاجه أن نخرج إلى نوع من الألحان والموسيقى يتناسب مع روح الإسلام وروحانيته .. وأما ما نراه الآن في الفنون فإنه نوع من التنافس في التفاهات لا ترتفع بروح الإنسان ولا تسمو بنفسه وهذا أكبر ما يصيب الأمة في إرادتها . فإذا كان لابد من التربية الفنية فإنها يجب أن تسير مع التربية الأخلاقية والروحية في الإسلام . وشكراً لكم .

د. محمد سيد محمد :

ومن حسن الحظ أن مدرسة الاستنارة في الفقه يمكن أن تكذب هؤلاء الجهلة الذين لا يعرفون شيئاً .

والواقع أن هذا الباب يمكن أن يكون عاملاً مؤثراً من عوامل الغش على ثقافتنا . والمثال على ذلك .. تحول القصص من الحفز للقتال ، مثلما كان في موقعة القادسية ، إلى وسيلة للكسب غير الشريف في القرن السادس الهجري .. وفي هذا يقول ابن الجوزي « ومن القصاص من يخلط مجلسه الرجال والنساء وترى النساء يكثرن الصياح وجداً فلا ينكر ذلك عليهن ، جمعاً للقلوب عليه » ثم يذكر « أن القاص أصبح يأتي بحركات إيقاعية بأقدامه ويديه وهو يقص ويستخدم الغناء ، وينشد الغزل مع تصفيق يديه وإيقاع برجليه ، ويوجب ذلك تحريك الطباع وتهيج النفوس ، وصياح الرجال والنساء ، وتمزيق الثياب مع دفائق الهوى » .

ومثل هذا الانحراف من الممكن أن يكون باباً داخلياً من أبواب الغش على فننا الإسلامي ومواجهة هذا - في الواقع - ممكنة .. فقد سلحني الشيخ الغزالي بأجابة عن سؤال دائماً ما كان يواجهني في حقل الإعلام وهو « هل الغناء حرام » ؟ ، فكان قوله بسيطاً جداً « الغناء قول .. وما ينطبق عليه ينطبق على القول » .. وأنا أدعو إلى الاهتمام بأقوال الأئمة الفقهاء المستنيرين ونشرها من خلال وسائل الإعلام ..

بسم الله الرحمن الرحيم ...

الواقع أنني أحب أن أتحدث في نقطة واحدة ، وهي التي أشار إليها أستاذنا الشيخ محمد الغزالي ، وهي دخول الغش على ثقافتنا العربية . ففي هذا المجال وهو مجال دخول الغش على الفن الإسلامي ، أعتقد أن الغش يأتي لنا من باين : باب الداخل ويتمثل في ضيق الأفق لدى بعض من يصفهم الغزالي دائماً بالذين يتطوعون للفتوى بغير علم . وأذكر واقعة حدثت لي في باريس سنة ١٩٧٦ ... فقد كنت موفداً من جامعة القاهرة للاطلاع على المواد التي أقوم بتدريسها في كلية الإعلام ، في معهد الصحافة وعلوم الإعلام بجامعة باريس (2) وعندما أطلعت على ورقة إمتحان في المعلومات العامة فوجئت بسؤال ... ماهو الدين الذي يحرم التصوير الفوتوغرافي ؟؟ فذهب ظني أنه لابد أن يكون ديناً من أديان الهند أو من أديان شرق آسيا ، ولم يخطر في ذهني أبداً أن يكون هو الدين الذي أعتنقه ، فسألت زميلاً قديماً لي وهو مدير وكالة الأنباء السودانية عن هذا الدين .. فقال لي في حياء شديد أنه الإسلام .

فإلى هذه الدرجة وصل تشويه صورتنا في العالم الغربي . وبعد ذلك علمت أن بعض الفقهاء في بعض الدول الإسلامية يزعمون أن التصوير الفوتوغرافي حرام

أما الباب الثاني وهو باب الخارج ، فالواقع أنه جزء من الغزو الثقافي على حياتنا العامة وحياتنا الإسلامية ، فقد فُرض الفن الغربي علينا باعتباره الفن العالمي . في حين أننا إسلامياً لنا فن سابق وفن معاصر يمكن أن ينمو ويتقدم ويأخذ مكانه في الساحة العالمية .

وفي تصوري أن المخرج لهذه القضية يتلخص في تشجيع الفنون التطبيقية والتشكيلية والجميلة ، وازفاء الصبغة الإسلامية على الفنون ، مع الفقه المستنير الذي يصغ لنا الحدود التي نسير عليها . وشكراً لكم ...

وأعتقد أنني من جيل الشباب المهموم بذلك ..

د رمضان بسطويسى محمد :

باعتباري متخصصاً في علم الجمال ، سوف أركز على قضية البحث عن نظرية عامة للفن . وأقول أنه لا توجد نظرية عامة للفن تخلو من البعدين السياسى والاجتماعى . لأن الفن باعتباره تربية وتنمية لقدرات الإنسان ... يسبقه دائماً ما يسمى بالتذوق الجمالى أو تثقيف الحواس . فالإنسان يستطيع ما يثقف أذنه . فإذا كان رجل الشارع العادى يثقف أذنه على أغان هابطة ، فإنه سيخلق لهذه الأغانى أسواقاً رائجة .

إذا كان لكل نظرية بعد سياسى واجتماعى .. وإذا كان علم الكلام القديم يدافع عن العقيدة ويقيم الحوار مع الحضارات الأخرى ، فلماذا لا يدير الفكر الإسلامى حواراً مع كل المذاهب والاتجاهات المعارضة ؟ ، فالغزو الفكرى يسمى غزواً عندما نحس بالدونية فقط ، فلماذا لا يعم هذا الحوار لكى نبين أن النظرية الإسلامية والفهم الإسلامى العام للفن له بعد اجتماعى .. ويقدم نظرية للحياة ..

وقد كان همى هو كيف يمكن أن نصل إلى رؤية إسلامية للفن ؟؟ فهناك نظرية جمالية عند الفارابى لم تدرس .. وكذلك فلسفة الموسيقى عنده ، وعند الكندى ، وعند الغزالى ، وعند الفلاسفة المسلمين . وأيضاً جماليات النظرية القرآنية .. باعتبار أن أحد أوجه اعجاز القرآن - كما يذكر عبد القاهر الجرجانى - هو الاعجاز الجمالى وهو مصدر من دلائل المعجزة القرآنية

فالإسلام بقرآنه وسنته يعطى مناهج عامة ، تاركاً لمن يشتغل بالدراسات الفلسفية وضع الأطر التى يمكن أن تساعد فى خلق نظرية .

وقد حاول سيد قطب وضع بعض اللبنيات ، ولكن المحاولة انقطعت بعد ذلك ... وعدنا للوراء ..

ولابد أن نفرق بين ما يسمى جانب المبادئ فى الفن .. فنحن الآن نتحدث فى

وأرى ضرورة طرح خصوصية الفن في الإسلام ، وموقف الإسلام من الفنون ، من ناحية المعايير وليس من خلال الخصائص . وهذا شأن الأطر المعرفية الأخرى .. كموقف الإسلام من الحضارة التي كثيراً ما نتساءل حولها ونقول : هل ثمة أسس معينة اعتمدتها الرؤية الإسلامية في الموقف من الحضارة .. وكذلك في المسألة الاقتصادية .. الخ .

هناك محور آخر في غاية الأهمية - إضافة الشيخ الغزالي - وهو ضرورة الفكر الناقد .. لأن التأصيل لقضايا الفكر الإسلامي ينقصها الكثير من الوعي بالطرف الآخر ، وهو الفكر الوافد الغازي . فكثير ممن يتصدون للفكر الإسلامي ينقصهم - بالفعل - الوعي بخصوصية الفكر الغربي والثقافة الغربية . وشكراً .

د. محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم ...
حقيقة ، بعد هذه الكلمات الطيبة وبعد العرض الذي قدمه د. جمال عطية ، لم يبق هناك مضامين جديدة .. ولكنني سأركز على بعض النقاط أو بعض الكلمات التي قلت ..

فنون متخصصة مع أننا لم نحسم بعد المبادئ الأساسية .. بمعنى أننا لا بد أن ننظر للفن على أنه جزء من تأسيس مشروع حضارى يحمل لواء الإسلام . فالفن رؤية للعالم والإسلام رؤية للعالم ...

وأمل أن يتاح لجيل الشباب - المظلوم - إمكانات ومشروع قومى يعمل من خلاله فنحن نعيش الآن مظاهر الاغتراب الفنى في غياب نمط إسلامى .. ولو استدعى الأمر وضع كتابات في ذلك ، فإننى أستطيع المشاركة فيها .
وشكراً ...

د. محمود حمدى زقزوق :

شكراً للأخ د. رمضان بسطويسى محمد على استعداده لكتابة هذه الأفكار ..

د. سليمان الخطيب :

بسم الله الرحمن الرحيم
أبدأ بقضية الحل والحرمة .. ففى الحقيقة نحن نواجه أمام طلاب الجامعة والأجيال الشابة بإثارة هذه القضية باستمرار . وللأسف لانجد اجابة وافية ، أو كتاب مبسط يستطيع أن يجيب على التساؤلات المثارة .

وأريد أن أتوقف عند بعض النقاط بشكل سريع :-

- فما طرح من تساؤل حول قضية الفن للفن ، في تقديرى .. أنه من الضروري أن نشير الى أن تعبير الإنسان عن ذاته تحت عباءة الفن للفن فيه نفع لأن الإنسان إذا عبر عن ذاته بأى لون من الفنون ، يصبح هناك لون من ألوان النفع ، لكن القضية تأتي عندما يكون هناك تحلل من الالتزام بالقيم والأعراف والضوابط والمقاصد الشرعية تحت عبارة الفن للفن التى تبيح عدم الالتزام .

إذاً فكلمة الفن للفن من الممكن أن تقبل في إطار التعبير عن الذات فيه نفع لمن يعبر عن ذاته ، ولكن إذا أخذت بمعنى التحلل من الالتزام بالضوابط فإن الاعتراض يثار عليها أما التساؤل حول كمالية ونفعية الفن . ففي تقديرى أن الفن من الممكن أن يكون فيه ماهو نفعي تشتد إليه الحاجة ، ومنه مايكون لمجرد تحسين الحياة ، وهو أيضا فيه نفع ، فمن الصعب الفصل بين ماهو تحسيني ، وكلى وبين ماهو نفعي فالقضية هي نسبية النفع والتحسين .

أعتقد أنه من المفيد ضبط التعبير الذى يقول أن الفنون الإسلامية في مقابلة الفنون الوضعية ، فالمقصود هنا الوضعية بمعناها

الغرى ، أما إذا أخذنا الوضع على أنه الانشاء والابداع الإنسانى في مقابلة الوحي ، فإن كل الفنون فنون وضعية ، لأنها إبداع بشرى تتميز عن الوحي الإلهي . ولكن في المنظور الإسلامى - وباعتبار أن الإسلام - منهج حياة ، نجد أن الفنون والعلوم الوضعية في الحضارة الإسلامية ذات صلة بالوحي لأن الفنان المسلم أبدع إبداعاً بشرياً .. متأثراً بالوحي الإلهي .. ومن هنا أصبحت الروح الإسلامية سارية في علوم الحضارة ومنها الآداب والفنون .

الذى أثار هذه القضية في حياتنا الفكرية ليس هو وجود أو عدم وجود الفنون في حضارتنا ، فالفنون وجدت في الحضارة الإسلامية وأصبح لها كيان ومجالات ، ولكن القضية التى ظلت تناقش هى ، قضية الحل والحرمة وموقف الإسلام من هذه الفنون التى هى إبداع بشرى .

وفي تقديرى أن الخلاف الذى دار حول هذه القضية يرجع إلى قصور المناهج التى نظر بها الفقهاء إلى المأثورات الدينية ، فالمنهج النصوصى لم يحرم فقط الفنون وإنما حرم الكثير من ألوان النظر العقلى كالمنطق والفلسفة ، وكثير من الأمور كانت تحرم بتفسيرات لبعض النصوص ، تقف عند ظواهر النص ولا تخرج عنها . وقد لمس فضيلة الشيخ الغزالي هذا الموضوع في

كتابه الأخير (السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث) مؤكداً أن النظر في النصوص لابد له فقه ولا يكفى الوقوف عن ظواهر النصوص .

ومن المهم ونحن ندرس هذا الخلاف أن نحدد الفترات الزمنية والتاريخية التي وجد فيها هؤلاء الفقهاء الذين اختلفوا حول الفن ،... بمعنى أنه .. هل كان في المجتمع المتحضر والذي شهد ألواناً من الفنون الراقية ، فقهاء يحرمون الفنون ، أم أن هذا التحريم جاء من المناهج النصوصية .. وعندما أصبحت هذه الفنون في مجتمعاتهم هي أشبه بالفسق والفجور منها بالفنون الراقية ، وبالتالي ، فإننا لو رصدنا الخلاف بين الفقهاء حول الغناء والموسيقى وغيرها من الفنون ، لوجدنا أن هناك صلة بين لون الفن الذي ثار الجدل حوله وبين درجة رقي المجتمع في الحضارة ، أي أنه عندما يكون هناك فقه بدوي - حسب تعبير أستاذنا الشيخ الغزالي - يكون مختلفاً عن منهج ابن حزم رغم أن ابن حزم كان ظاهرياً ، ولكنه كان في مجتمع فيه ثراء فني وأدبي ، وفيه رؤى فنية وأدبية ، جعلته يقف أمام المآثرات التي تحرم الفنون ونقدتها ، وأثبت أنه لم يصح حديث في تحريم هذه الفنون .

وأريد أن أشير لإشارات سريعة إلى أن الإسلام دين الفطرة ، وأن خلق الله للجمال في الأرض نعمة من نعم الله ، ونحن مطالبون بشكر الله على نعمه ، ولكننا لا نشكر نعم الله إلا إذا استفدنا منها

واستخدمناها ، انكارها كفران بالنعمة فإذا كان الله قد خلق الجمال نعمة من نعمه فالمدخل لشكر هذه النعمة هو أن استمتع بها ، بالنظر إلى هذا الكون الجميل الذي خلقه الله ، ونحن نقول .. أن المطلوب من المؤمن أن يسعى على درب التخلق بأخلاق الله ، وأن يتصف بشيء من الرأفة والرحمة والقدرة والاستطاعة والعلم ، التي هي صفات مطلقة لانهائية في حق الله ، ونسبية في حق الإنسان . فإذا كان الله جميلاً ويجب الجمال ، فلا بد أن يكون عشق الجمال وتذوقه جزءاً من الشكر لنعم الله .

... والقرآن الكريم من أوله إلى آخره ، لم يتحدث عن التماثيل عند سليمان .. وإنما عبر القرآن بالصور ، وفي هذا لون من تنمية الحاسة الجمالية عند الإنسان الذي يتذوق هذا القرآن . لأن كل المعاني المجردة يعرضها القرآن ويعبر عنها بالصور . وقد سمعت أحد شيوخنا يقول « التماثيل حرام » لأنه في نظره كذب ، ولأن الممثل يقف على المسرح فيقول أشياء ليست حقيقة واقعة ، ويأتى هذا الشيخ ويدرس لنا البلاغة ويقول « رأيت أسداً » أفليس هذا كذباً ؟؟ ومن هنا نتبين غرابة منطقته .

فتعبير القرآن بالصور يعد مدخلاً لتنمية الحاسة الجمالية عند الإنسان لكي يتمتع بهذا الجمال في هذا الكون .

القضية التي أثارها أيضاً د. جمال وهي قضية إسلامية الفنون ، في تقديرى أن إسلامية الفنون هي جزء من القضية العامة

التي هي إسلامية المعرفة .. ونحن هنا نطالب بإسلامية المعرفة الإسلامية ، لأن الكثير مما يعرض على أنه معرفة إسلامية ليس له علاقة حقيقية بجوهر الإسلام ، وبالتالي تحتاج هذه القضية إلى جهد كبير .. وشكراً ...

الدكتورة زينب عبد العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم ...

في الواقع وبعد كل ما قيل ، أفضل أن أركز على نقطة واحدة - كفنانة تشكيلية .. فقد قال د . جمال عطية أننا قد تعرضنا لغزو ثقافي غربي ، وفي الواقع ، لسنا وحدنا الذين تعرضنا لهذا الغزو ، ولكن العالم كله ..

ففي مطلع القرن العشرين حدثت عملية هجوم فني تحت إسم الفن الحديث الذي وقفت خلفه أهداف صهيونية وماسونية .

وهذا يقودنا لفكرة التحريم .. فالفكرة التي يقوم عليها الفن الحديث هو تدمير الثقافات ، وقطع صلة الإنسان بأرضه ووطنه وهويته وواقعه وحياته وتراثه وتاريخه .

ليس في القرآن تحريم للفن أو التصوير . ولكن التحريم ورد في الوصية الثقافية من الوصايا العشرة عند اليهود بقولها : (لا تصنع لنفسك صورة أو تمثالاً لما في السماء أو لما فوق الأرض أو لما تحت الأرض) .

ولو نظرنا لليهود كشعب متناثر حول العالم ، نجد أنه ليس له تراث أو حضارة فنية تشكيلية ، ومعروف أنه شعب بلا صور . ولكن لأغراض سياسية تغير الموقف بعد القرن التاسع عشر بصدور تصريح يسمى تصريح بلفور بأن يكون لهم وطن وشرعية وأصبحوا هم الذين يقودون حركة الفن الحديث ويحاولون فرضه في جميع أنحاء العالم ..

إذاً ففكرة التحريم فكرة دخيلة علينا . وشكراً ،،

الدكتور عبد المعطي بيومي :

سأتناول بعض النقاط التي أثارها د . جمال الدين عطية .. بإيجاز نقطة (الفن للفن) .. ليس هناك مانع من قبول هذه المقولة ، إذا أخذت بمعنى التخصص وإجادة الفن في إستخراج أقصى ما يمكن لدى الإنسان من طاقات ، على ألا تؤخذ هذه المقولة بمعنى التحرر من الضوابط الحضارية الإسلامية .

مسألة (هل الفنون من الكماليات) أرى أنه إذا كان الشرع يقسم الأشياء إلى ضرورات وحاجات وتحسينات ، فإن الفنون من قبيل الحاجات . وليست على الإطلاق من قبيل التحسينات ، لأن الفن دليل على إبداع الخالق ، ووسيلة لتعميق الإيمان وتقوية العقيدة . ولا يختلف إثنان على أن تقوية العقيدة وتعميق الإيمان تمثل

وإذا روعيت الضوابط الشرعية ، فلن نجد ما حرّمه الشوكاني .. ويكون الغناء وسيلة لترقية الحسّ وتنمية الذوق العام .

ولن تكون هناك مشكلة إذا إتجهنا لوضع مشروع قومي حضارى إسلامى .. نعود به إلى ذاتنا التى نبحث عنها منذ خمسة قرون ..

فالإسلام يشجع الفنون ويعتبرها حاجة من حاجات الإنسان فى كل زمان ومكان . لأن أساس الإيمان عاطفى فكيف يصادم ما يخالف العاطفة .

شكراً والسلام عليكم ورحمة الله ..

الأستاذ عبد الله البنا :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

... أود أن أركز على جانب هام ... وهو دور المجتمع الإسلامى فى تكوين الفنان المسلم .. فالمجتمع الإسلامى له تأثير عظيم على تكوين الإنسان عامة ، وتأثير أكبر على تكوين الفنان المسلم ، ففى هذه الظروف التى أرادها الله لتكوين مجتمع إسلامى يتكون أيضاً فنان مسلم ربانى ، يسعى إلى الابداع بكل ما يرضى الله ورسوله ..

وأذكر كيف كان اخوان لنا يبدعون إبداعاً يصل إلى خد الاعجاز .

حاجة ملحة .. كما أن الحياة - الآن - أصبحت من الخشونة والجفاء مما يجعل من الفنون شيئاً مهماً جداً .. لتخفيف المعاناة التى يحياها الإنسان المعاصر .

مسألة تجاوز الحل والحرمة . أرى أننا لا نستطيع تجاوزها .. وقد تساءل د. جمال عطية .. ماهو الحكم الشرعى إذا روجعت الضوابط الشرعية ؟ ونحن أمة تقوم حضارتها على إستلهاام الحكم الشرعى والتأسيس عليه .. ولا يجب أن نخالفه . فليس فى الإسلام نص يمنع شيئاً من الفنون الراقية التى تراعى فيها الضوابط الشرعية .

وبالنسبة لحل الغناء ، فقد رجعت إلى بعض المراجع الفقهية ، خاصة كتاب (نيل الأوطار) وهو لفقيه موضوعى حاول أن يكون حيادياً وموضوعياً ، ودرس المسألة على امتداد صفحات طويلة ولأنتهى فيه إلى أنه ليس هناك حديث يحرم الغناء حتى مع الآلات بل أن أهل المدينة والصوفية الذين بلغوا مبلغاً عظيماً فى الالتزام بالإسلام ، أنهوا إلى حل السماع ولو مع العود والبراع .

وقد استعرض الامام الشوكانى كل الأحاديث الواردة فى تحريم الغناء ، وبين ما فيها .. ولأنتهى إلى تفنيد كل الأحاديث الواردة فى تحريم الغناء ، وحتى الامام مالك نفسه لأنتهى لنفس النتيجة . وقد حرّمه الشوكانى للاشتباه لما يخالف الغناء من ذكر للقدود والحدود والدلال والمجر والوصال .. الخ .

أرجو أن ألمس نقطة أخرى وهي أن الفن الحقيقي لا يكون إطلاقاً نتيجة لخلق سيء ، ولا نتيجة للكذب أو السعي إلى الفساد . وأرى في كثير من الفنانين السابقين أنهم يرجعون إلى أساس خلقي ثابت .

وشكراً ..

د. زقزوق :

أعتذر لكم عن الاطالة ..

ونترك الفرصة للدكتور جمال عطية ليعقب على هذه الملاحظات الثرية .

د. جمال الدين عطية :

أشكر الزملاء الأخوة الأساتذة على ماعقبوا به . وأظن أنه سيكون له فائدة كبيرة إن شاء الله عند خروج هذا العمل وتطويره .

ولما أريد أن أوضح أنني حينما تكلمت عن تجاوز مشكلة الحلال والحرام ، لم أقصد إهمالها وإنما قصدة أن لا ندور حول هذه النقطة دون أن نتقدم خطوة أخرى لإنشاء وتطوير نظرية جمالية للفنون في الإسلام .

د. محمود حمدي زقزوق :

أريد أن أقول أنه يجب تحديد المقصود بالفن . والفن هو تعبير خارجي عما يحدث في النفس من بواعث ، أو تأثيرات ،

بواسطة الخطوط أو الألوان أو الألفاظ أو الحركات ، وهذا يشمل الفنون المختلفة كالنحت والتصوير والرسم .. الخ .

لا بد أن تكون هناك فكرة حتى يمكن أن نتحدث عن ما يسمى بالفن . فخلو الفن من الفكرة لا يجعله فناً على الإطلاق . الإطلاق .

إن تعبير الفن للفن الذي يظهر في التعبير الذاتي للفنان عن نفسه لا يتعارض مع الفن الملتزم - مادام نافعاً - ومن الممكن أن يدخل ذلك في إطار الضوابط العامة للفن .

وقد أعجبني « مالك بن نبي » عندما قارن اتجاه الحضارة في الغرب واتجاه الحضارة الإسلامية . وقال إن اتجاه الحضارة الغربية قد أعطى الأولوية للمبدأ الجمالي على حساب المبدأ الأخلاقي . ومن هنا ينطلق الفنان الغربي في التعبير عن ذاته دون مراعاة لضوابط معينة . كما يقال في نظرية الفن للفن . ولكن اتجاه الحضارة الإسلامية يعطي الأولوية للمبدأ الأخلاقي على المبدأ الجمالي . دون إلغاء للمبدأ الجمالي .

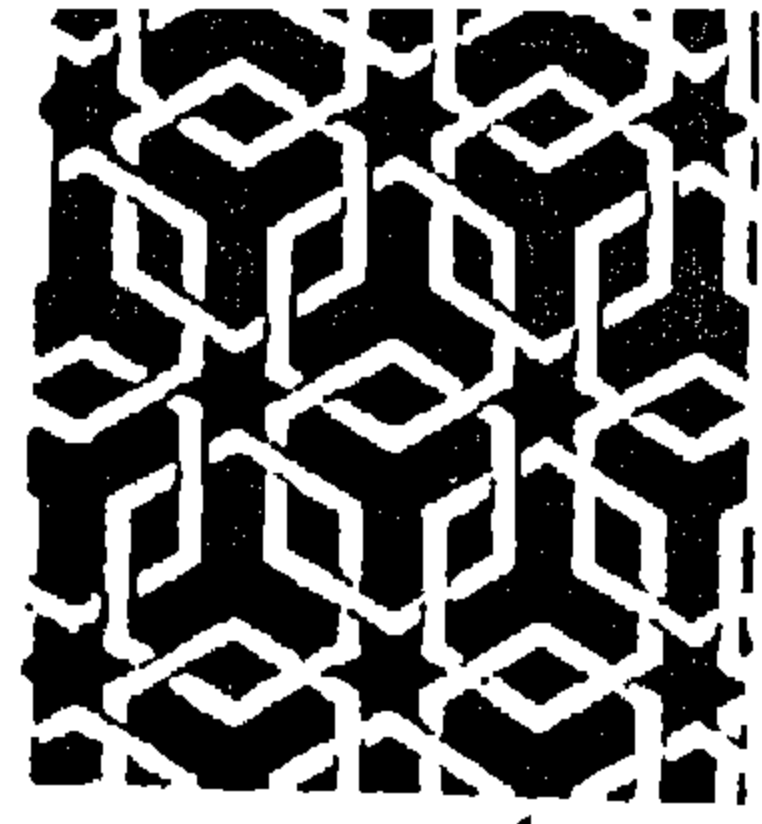
فالفن لا يتصادم مع الإسلام في حدود الضوابط الأخلاقية والشرعية . ونحن نتطلع إلى النظر في الإسلام نظرة فلسفية لوضع مقومات وأسس النظرية العامة للفن الإسلامي .

وأنا أفهم الأذى .. على أنه القبح الذى
يصدم الحس الإنسانى ، وبمفهوم المخالفة
تكون الأولوية لابرار الجمال . ومن هنا
لابد أن يكون هناك هدف وإطار عام
للفنان المسلم ، حتى يمكن أن تشيع الروح
الجمالية فى التربية الشاملة . فالفن لا يكون
فنّاً إلا إذا حُبب الفضيلة ونفر من الرزيلة .
شكراً لكم على هذه الجلسة الممتعة ...
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

وفيما يتعلق بمسألة التربية الفنية ..
أقول .. أن التربية مفهوم شامل ، ولا
تقتصر على جانب واحد فقط .. ولكن
الجانب الجمالى يعد أحد العناصر التى
تتشعب منه التربية سواء كانت دينية أو
أخلاقية .. الخ .

وقد ورد عن رسول الله قوله « الإيمان
بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله
وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » .





نقد كتب



وسائل التربية * عند الإخوان المسلمين

للدكتور علي عبد الحليم محمود
عرض أ. د. محمد قدرى لطفى

(ج) وضع منهج لتربية الفرد والأسرة
والمجتمع .
(د) رصد واقع العالم الإسلامى
المعاصر .

وفيما يلي تلخيص موجز لكل
موضوع من تلك الموضوعات :

١ - مفهوم التربية عند الإخوان
المسلمين :

تناول المؤلف تحت هذا العنوان تعريف
التربية عند الإخوان المسلمين وشرح
العناصر المختلفة التى يشتمل عليها هذا
التعريف وهى التربية والأسلوب الأمثل
والفطرة والتعامل والتوجيه المباشر وغير
المباشر والمنهج أو المنهاج أو الشريعة ونوعية

يتألف الكتاب من بابين ويقع فى
٣٣٩ صفحة عدا ثبت الموضوعات
وفيما يلي تلخيص لموضوعات البابين يليه
تقويم الكتاب .

أولاً : الباب الأول وعنوانه : أهداف
التربية عند الإخوان المسلمين :
يتضمن هذا الباب الموضوعات الآتية :

١ - مفهوم التربية عند الإخوان
المسلمين .

٢ - ضوء على التربية الإسلامية بعامه
وأهدافها

٣ - التربية الإخوانية وأهدافها
ويشمل :

أ) الأهداف الثابتة للتربية عندهم .
ب) الأهداف المتغيرة للتربية
عندهم .

ظنى النتائج وقطعى النتائج وأبعاد كل منهج والهدف .

٢ - ضوء على التربية الإسلامية بعامة وأهدافها :

أوضح المؤلف تحت هذا العنوان ميزات التربية الإسلامية منها ونظاما على سائر المناهج والنظم فذكر الميزة الأولى وهي الشمول والتكامل والميزة الثانية وهي توازن الطاقات بحيث لا تطفئ إحداها على الأخرى والميزة الثالثة أنها تدفع بالفرد إلى أن يكون دائما ذا حركة وفعالية في حياته مع نفسه ومع الآخرين ثم انتقل المؤلف إلى بيان أهداف التربية الإسلامية ولخصها فيما يلي :

أولا : عبادة الله وحده . وثانيا : خلافة الله في الأرض . وثالثا : التعارف بين الناس . ورابعا : سيادة الأرض والتمكن فيها . وخامسا : الحكم بالشرعية . وأورد المؤلف مع كل هدف من تلك الأهداف آيات قرآنية تؤيده وتوثقه .

وختم المؤلف الكلام عن أهداف التربية الإسلامية بعامة بإشارة إلى مجالات تلك التربية ولخصها في خمسة مجالات هي الفرد وما يتصل بشخصيته ، والبيت وما يجب أن يسوده من قيم ، والمجتمع وكل ما يحيط به من علاقات ، والأمة المسلمة وما يتصل بها من إعداد وعمل ، والدولة المسلمة وما يجب أن تكون عليه .

٣ - التربية الإخوانية وأهدافها :

لخص المؤلف أهداف هذه التربية في

هدفين كبيرين الأول هدف ثابت دائم يتناول تطبيق أهداف التربية الإسلامية . والثاني هدف دائم التغيير يتناول رصد المتغيرات الاجتماعية وإتخاذ ما يلزم لمواجهتها من خلال رؤية إسلامية وفيما يلي تلخيص لكل هدف من الهدفين

أولا : الأهداف الثابتة للتربية الإخوانية

أوردها المؤلف في خطين كبيرين الأول : تحقيق أهداف التربية الإسلامية الثابتة المستمرة مع إخراجها من حيز النظرية إلى مجال التطبيق والثاني معاونة الناس عن طريق الوسائل العديدة التي لجأ إليها الإخوان في التربية وكان لهم سبق ابتكار بعضها وفصل المؤلف الخط الأول فيما يلي :

أ) اقدار الناس على ممارسة عبادة الله ووسائل ذلك .

ب) القيام بواجب الاستخلاف في الأرض وإعمارها ووسائل ذلك .

ج) القيام بواجب التعارف بين المسلمين في الوطن الواحد وفي الأوطان الإسلامية المتعددة ووسائل ذلك .

د) العمل على التمكن من الأرض وسيادتها ووسائل ذلك .

ثانيا : الأهداف المتغيرة للتربية الإخوانية :

أوضح المؤلف أن تلك الأهداف كثيرة يجمع بينها أنها تحاول مواجهة المتغيرات مواجهة علمية جادة وذكر من تلك المتغيرات ماهو في الفكر والثقافة ، وماهو

في النظريات والنظم الاجتماعية والسياسية ، وما هو في السياسة والاقتصاد وما هو في وسائل الحياة وأساليبها وعاداتها ، وما هو في النظر إلى الكون والحياة والأحياء .

وأوضح المؤلف أن هذه المتغيرات التي تختلف مع الإسلام وتغزو أفكار المسلمين وأفكارهم تستهدف واحدا من ثلاثة : إلهاء المسلمين عن منهجهم ونظامهم ثم تشويه شرع الله لعباده وكيل التهم لنظمه وآدابه ، ثم ملء فراغ المسلمين بكل هابط شائن من القصص والمسرحيات والأقوال والأعمال .

وشرح المؤلف موقف الإخوان من تلك المتغيرات ولخصه فيما يلي :

أ- رصد هذه المتغيرات في مجالاتها المتعددة رسدا دقيقا .

ب) تنوير أذهان المسلمين بأن ما شرعه الله لهم هو الخير .

ج) وصف العلاج في مواجهة هذه المتغيرات .

وفيما يختص برصد هذه المتغيرات بين المؤلف أن الإخوان المسلمين رصدتها في مجالاتها المتعددة التي شملت المتغيرات في الفكر والثقافة ، والمتغيرات في النظريات والنظم الاجتماعية والسياسية ، والمتغيرات في السياسة والاقتصاد وذكر منها الصهيونية والاستعمار والغزو الفكرى والثقافى ، ثم المتغيرات في وسائل الحياة وأساليبها وعاداتها وذكر من ذلك تيارين كبيرين أحدهما التغريب والثانى التبشير وذكر في التغريب قضية المرأة والتعليم وقضية

الانحلال الخلقي وذكر في التبشير موقف الجماعة منه وخطتها لمواجهته .

ثالثا : وضع منهج لتربية الفرد والأسرة والمجتمع :

بين المؤلف هذا المنهج من الرسالة التي وضعها مكتب الإرشاد للجماعة ولخص فيها قواعد الفكرة الإسلامية اعتقادا وعملا في سطور أطلق عليها اسم « عقيدتنا » وشمل هذا البيان ما يلي :

أ - باكورة منهج الإخوان المسلمين في التربية التي تمثلت في رسالة عقيدتنا وكانت تنشر على غلاف مجلة الإخوان وتقع في سبع نقاط .

ب - إتساع دائرة المنهج في مفهوم الجماعة وذلك بقيام الجماعة بوضع منهج تفصيلي أوسع مما اشتملت عليه رسالة عقيدتنا وذلك في اجتماع مجلس شورى الإخوان عام ١٣٥٣ هـ - مارس ١٩٣٥ م . وقد اشتمل هذا المنهج على خمسين مطلباً رأت الجماعة أنها لازمة لنواحي الإصلاح ورفعتها إلى ملوك الإسلام وأمراءه والحكومات الإسلامية والهيئات التشريعية والجماعات الإسلامية وغيرها وأورد المؤلف هذه المطالب من ص ٧١ إلى ٧٥ .

رابعا : رصد واقع العالم الإسلامى المعاصر :

بين المؤلف أن جماعة الإخوان تنظر إلى العالم الإسلامى على أنه وطن واحد للأمة

الإسلامية وأن التقسيم الذي حدث فيه مفتعل يحقق مصالح أعداء المسلمين ، ومن هنا كانت دعوتهم إلى الجامعة الإسلامية وإعادة نظام الخلافة والعمل على قيام الدولة الإسلامية وفي ضوء ذلك كان لابد للجماعة من التعرف الدقيق على ظروف العالم الإسلامي وذكر المؤلف من تلك الظروف والأحوال مايلي :

١ - النظم الاجتماعية الوافدة الضارة المتمثلة في تشويه شخصية الفرد المسلم والمرأة المسلمة ثم فتح الباب لكثير من العادات والنظم الاجتماعية الغربية كالملاهى والمراقص وتبرج النساء والاختلاط في معاهد التعليم وإفساد النظم التعليمية باستقائها من الغرب وإهمال المساجد وإزدواجية التعليم ومحاربة الأزهر وغير ذلك .

٢ - النظم السياسية الفاسدة التي تمزق العالم الإسلامي مثل نظام الحكم المخالف لما أقره الإسلام ، ونظام التقاضى الذى يجعل الحكم بين المتقاضين بالشرعية الإسلامية في مجال واحد هو الأحوال الشخصية بالإضافة إلى أن القضاة لم يدرسوا الشريعة الإسلامية دراسة وافية ونظام اختيار الوزراء والمسؤولين ونظام الأحزاب المقحم على العالم الإسلامى .

٣ - النظم الاقتصادية المعادية للإسلام التي حولت ثروات المسلمين إلى الأجانب واورد المؤلف قواعد نظام الإسلام الاقتصادى التي تحدث عنها الإمام الشهيد حسن البنا

ثانيا : الباب الثانى وعنوانه :

وسائل التربية عند الإخوان المسلمين

تضمن هذا الباب عناصر رئيسية ثلاثة على النحو الآتى :

أولا : فكر الجماعة بين الغاية والوسيلة .

ثانيا : منهج الجماعة مع القوة والثورة والحكم والخلافة .

ثالثا : الوسائل الخاصة للجماعة في تربية أفرادها .

وفيما يلى تلخيص لكل عنصر ومحتوياته :

أولا : فكر الجماعة بين الغاية والوسيلة :

أورد المؤلف ما جاء على لسان إمام الجماعة حسن البنا عام ١٣٥٧ هـ (١٩٣٩م) من فكر الجماعة ملخصا في الآتى :

(أ) أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة ، تنظم شئون الناس في الدنيا والآخرة ولا تقتصر على الناحية العبادية أو الروحية ، ودعم ذلك بآيات من القرآن الكريم .

(ب) أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام .

(ج) الإسلام كدين عام انتظم كل شئون الحياة في كل الشعوب والأمم ولكل العصور والأزمان .

(د) فكرة الجماعة شملت كل نواحي الإصلاح في الأمة

وفي ضوء ماسبق يمكن القول بأن الإخوان مسلمين .

١ - دعوة سلفية : تدعو إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من الكتاب والسنة .

٢ - طريقة سنية : لأنهم يأخذون أنفسهم بالعمل بالسنة المطهرة .

٣ - حقيقة صوفية : لأنهم يعتبرون أساس الخير طهارة النفس ونقاء القلب والمواظبة على العمل .

٤ - هيئة سياسية : لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل والخارج .

٥ - جماعة رياضية : لأنهم يعنون بأجسامهم عملاً بأن المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف .

٦ - رابطة علمية ثقافية : لأنهم يعتقدون أن الإسلام يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة .

٧ - شركة اقتصادية : لأن الإسلام يعنى بتدبير المال وكسبه من حلال .

٨ - فكرة اجتماعية : لأنهم يعنون بأدواء المجتمع الإسلامى ويحاولون الوصول إلى طرق علاجها .

وأورد المؤلف بعد ذلك ما تميزت به على غيرها من الدعوات المعاصرة بما يلي :

البعد عن مواطن الخلاف - البعد عن هيمنة الكبراء - البعد عن الأحزاب والهيئات - العناية بالتدرج في الخطوات - إثارة العمل الإنتاجى على الدعاية - شدة إقبال الشباب على الدعوة - سرعة الانتشار في القرى والبلاد .

ثم أورد المؤلف بياناً لميزة التدرج بوجه خاص عند الإخوان وبين أنها تمر في مراحل

ثلاث هي مرحلة التعريف بالفكرة ثم مرحلة التكوين وإعداد الأنصار ثم مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج . وأوضح أن المرحلة الأولى وصلت إلى درجة يطمأن عليها ، وإن المرحلة الثانية أو خطوة الاختيار والتكوين والتعبئة قد تمت في ثلاث صور وهي الكنائس والفرق والأندية والمقصود بالكنائس تقوية الصف بالتعارف وبالفرقة الكشافة والجوالة والألعاب الرياضية والأندية ودروس التعليم في الكنائس .

أما غاية الجماعة ووسيلتها فقد أورد المؤلف بيانها في قول الإمام إن غاية الإخوان تنحصر في تكوين جيل جديد من المؤمنين بتعاليم الإسلام تعمل على صبغ الأمة بالصبغة الإسلامية في كل مظاهر حياتها وأن وسيلتهم في ذلك تنحصر في تغيير العرف العام وتربية أنصار الدعوة على هذه التعاليم .

ثانياً : منهج الجماعة مع القوة والثورة والحكم والخلافة :

بين المؤلف هذا المنهج على النحو الآتى :

(أ) مع القوة : شعار الإسلام القوة في كل نظمه وتشريعاته ، ولن يستخدم الإخوان المسلمون القوة إلا حين لا يجدى غيرها .

(ب) مع الثورة : لا يفكر الإخوان فيها ولا يؤمنون بنفعها ولكن يصارحون كل حكومة في مصر أن الحال إذا دامت على ما هي عليه فإن ذلك سيؤدى إلى ثورة .

العناصر

١ - تاريخ الأسرة في جماعة الإخوان :
يرجع تكوينها إلى أوائل أكتوبر ١٩٤١ م
على مجموعة من الأسس منها الفهم الجيد
للدين والإيمان به وتنظيم صفوف الجماعة
والتعاون بين أفرادها وتطبيق الإسلام
تطبيقاً عملياً وغير ذلك .

ويبين المؤلف بعد ذلك أهداف الأسرة
العامة والخاصة وأهداف نظام الأسر
بالنسبة للفرد وبالنسبة للبيت وبالنسبة
للمجتمع وبالنسبة للجماعة ثم أركان
الأسرة الثلاثة وهي التعارف والتفاهم
والتكافل ثم شروط الأسرة ثم آدابها
وواجباتها ثم برنامجها ثم وسائلها ثم إدارتها
ثم نقيب الأسرة واختياره وصفاته الفطرية
والمكتسبة وبرنامجها وقيادته .

الوسيلة الثانية - الكتيبة :

هي عند الإخوان المسلمين تجمع أكبر
من الأسرة لأنها مجموعة من الأسر تلتقى
وفق منهج خاص وقد أورد المؤلف في
حديثه عن الكتيبة النقاط الآتية :

(أ) مفهومها اللغوي

(ب) مفهومها في الجماعة وتاريخها .

(ج) أهدافها .

(د) آدابها وشروطها .

(هـ) برنامجها .

(و) أميرها ومساعديه .

وفيما يلي موجز لما أورده المؤلف عن
كل نقطة من هذه النقاط :

(ج) مع الحكم : الإخوان لم يروا حكومة
حالية أو سابقة تنهض بعبء الحكم أو
تبدى استعداداً لمناصرة الفكرة الإسلامية ،
وهم لا يطلبون الحكم لأنفسهم طالما
وجدوا من يستعد لحمل هذا العبء فإن لم
يجدوا فالحكم من مناهجهم وسيعملون
لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ
أوامر الله .

(د) مع الخلافة - يعتقد الإخوان أن الخلافة
رمز الوحدة بين أمم الإسلام ، وأنها مناط
كثير من الأحكام في دين الله ، ويرون أن
إعادتها في رأس مناهجهم وأن ذلك يحتاج
إلى كثير من التمهيدات

ثالثاً : الوسائل الخاصة للجماعة في تربية أفرادها :

أورد المؤلف هذه الوسائل وهي سبع :
الأسرة والكتيبة والرحلة والنخيم والندوة
والدورة والمؤتمر . ولكل وسيلة أهدافها
وآدابها وشروطها التي تلخص فيما يلي :

الوسيلة الأولى (الأسرة) : شغل
الحديث عن الأسرة مائة وسبع صفحات
من الكتاب . والمقصود بالأسرة هنا اللبنة
الأولى في بناء جماعة الإخوان وأهم الركائز
التي يقوم عليها هذا البناء ، وتناولت هذه
الصفحات تاريخ الأسرة في الجماعة
وأهداف الأسرة الخاصة والعامة وأركان
الأسرة وشروطها وآدابها وواجباتها
وبرنامجه ووسائلها وإدارتها ونقيبها وفيما
يلي كلمة موجزة عن كل عنصر من تلك

- ٤ - إحياء معنى الجهاد والمجاهدة في نفوس الإخوان .
- ٥ - دعم روح التضحية والعطاء والبذل والتضحية بالمال والوقت في سبيل الدين .
- ٦ - الممارسة العملية لكل وسائل التربية في الجماعة .
- ٧ - تزويد الإخوان بالعلم والمعرفة وحفزهم على القراءة والإطلاع .
- ٨ - تعويدهم على محاسبة أنفسهم بأنفسهم .
- ٩ - تعويدهم على الطاعة والانضباط .
- ١٠ - الإسهام في تكوين جيل من الإخوان القياديين .

د - آداب الكتيبة وشروطها :

وتتلخص آداب الكتيبة فيما يلي :

- ١ - استحضار النية وحضور القلب وخشوع الجوارح .
- ٢ - الشعور المستمر بمراقبة الله في كل الأمور .
- ٣ - دوام التفكير والتدبر لكل دعاء .
- ٤ - الجدية في ممارسة أعمال الكتيبة .
- ٥ - الانضباط في كل أعمال الكتيبة .
- ٦ - عدم الاكثار من الطعام والشراب .
- ٧ - ترك المزاح والثرثرة للمحافظة على الجو الروحاني للجماعة .
- ٨ - منع الكيوف وحظرها .

وتتلخص شروط الكتيبة فيما يلي :

- ١ - استيفاء شروط العضوية في أسرة من أسر الجماعة العاملة

أ) مفهوم الكتيبة اللغوي : هي الجيش والفرقة العظيمة منه تشتمل على عدد من السرايا واقتبسها الإخوان مما قيل في السقيفة نحن أنصار الله وكتيبة الإسلام .

ب) مفهوم الكتيبة في الجماعة وتاريخها : مفهومها عند الإخوان جهاد النفس وجهاد الشيطان ونزغاته ومفهومها الحركي عندهم تدريب أفرادها على معايشة بعضهم بعضاً فترة من الزمن طويلة .

ويرجع تاريخها إلى اجتماعات دار الأرقم حيث كان الرسول ﷺ يجمع المؤمنين بها وكانوا قلة ويأخذهم بأسلوب التربية الروحية حتى كان منهم أعلام الهدى .

ويتلخص نظام الكتيبة في عدة أمور هي المبيت مع الأستاذ المرشد ليلة في الأسبوع في المركز العام ثم صلاة المغرب والعشاء ثم النوم على الأرض مع اتخاذ الحذاء وسادة ثم الاستيقاظ قبل الفجر بساعتين والتهجد ثم الانصات إلى القرآن في الظلام ثم الاستماع إلى درس المرشد ثم الاستغفار قبل الفجر ثم صلاته ثم توزيع الورد القرآني على الأعضاء وقيام المرشد بتفسيره وتكون الكتيبة من عشر أسر .

ج) أهداف الكتيبة وتتلخص فيما يلي :

- أ - العناية بالجانب الروحي في الأفراد بتنميته وتزكيته بالعبادة والدعاء .
- ٢ - تقوية الصلة بالله تعالى عن طريق التنفل وقيام الليل .
- ٣ - عقد مزيد من الروابط والصلات بين الإخوان .

ملاءمة الزمان والمكان للكتيبة ومدى استجابة من بلغوا للحضور ومدى الانضباط في الحضور والنوم واليقظة وطرح الأسئلة والمشاركة في الحوار وغير ذلك .

و - أمير الكتيبة ومساعدوه :

هو الأخ الأكبر والأقدم في الجماعة بين إخوانه الذين يحضرون الكتيبة وهو الذي يديرها وقد ينيب واحدا أو أكثر لمساعدته .

وللأمير ومساعديه حقوق وواجبات . أما الحقوق فالسمع والطاعة والاحترام والمعاونة والاستئذان عند الكلام أو الانصراف ، وأما الواجبات فحسن اختيار الأعضاء والمكان والزمان والمساعدين وحسن التعامل وعدم إرهاب الإخوان وقبول النصائح .

الوسيلة الثالثة الرحلة :

تناولها المؤلف من خمس زوايا الأولى مكانتها بين وسائل التربية والثانية أهدافها والثالثة آدابها وشروطها والرابعة برنامجها ومسارها والخامسة أميرها ومساعديه .

١ - مكانة الرحلة بين وسائل التربية :

تغلب عليها التربية الجماعية وتتيح حيوية الحركة والتريض والصبر على بذل الجهد والتحمل وتكون مرة كل شهر من صلاة الفجر إلى صلاة المغرب ومكانها الملازم الصحراوي أو الريفي والمشاركون

٢ - المواظبة على حضور الكتيبة حتى ينتهى برنامجها على المدى الزمني المتفق عليه .

٣ - اجتياز اختيار الدراسات والبحوث بالنجاح .

٤ - المواظبة على التعامل مع كشف ورد المحاسبة فيحاسب النفس في نهاية كل يوم على ما قدم للإسلام .

هـ - برنامج الكتيبة :

المقصود بالبرنامج المحتوى الذي يجب أن يشتمل عليه اجتماع الكتيبة ويتلخص فيما يلي :

١ - صلاة المغرب في جماعة ثم تناول الصائمين الافطار معا .

٢ - كلمة الافتتاح يلقيها أمير الكتيبة .

٣ - تلاوة القرآن الكريم .

٤ - تلاوة المأثورات .

٥ - قيام جزء من الليل .

٦ - التهجد ببعض الركعات قبل الفجر بوقت كاف .

٧ - الاستغفار والذكر والدعاء .

٨ - درس في تفسير بعض آيات القرآن الكريم .

٩ - درس في السيرة النبوية .

١٠ - كلمة في تاريخ الدعوة والدعوات .

١١ - كلمة في التربية والتكوين وإعداد الأفراد .

١٢ - كلمة ختامية للأمير الكتيبة يليها دعاء ختام المجلس بالدعاء المأثور .

١٣ - تقويم الكتيبة الذي يشمل مدى

فيها أنواع تشمل الإخوان العاملين ، وعائلات الإخوان ، وأبناء الإخوان وبنات الإخوان ، والدعاة من الإخوان .

ط) تدريب الأخوة على أعمال الإسعافات الأولية .

ى - تدريب الأخوة على الإشراف على معدات الرحلة .

٢ - أهداف الرحلة : تتلخص فيما يلي

أ) التعرف على الأخوة من حيث الاستعداد البدنى والاستعداد النفسى والخلقى والاستعداد التعاونى والقدرة على الالتزام والامثال والطاعة .

ب) تقوية الصلات بين الأخوة وطبعتها بطابع إسلامى يشمل أدب التعامل وأدب التعاون والطعام والشراب والصبر .

ج) تعميق الصلات بين الأخوة وعائلاتهم .

د) التعرف على قدرات بعض الأخوة فى مجالات الإدارة والجنديّة والاحساس بأهمية العمل والتغلب على المشكلات .

هـ) غرس القيم كالالتزام والجدية وروح الجهاد والدقة والنظام والحب والإيثار .

و) يتدرب الإخوان على عمل برنامج للرحلة وتقويمها من حيث تحقيقها أهدافها وملاءمتها للزمان والمكان وملاءمة برنامجها وما فيها من سلبيات وإيجابيات .

ز) تدريب الإخوان على الأعمال القيادية مثل جمع الإخوان فى مكان أو زمان وتوصيل المعلومات والإشراف على المشتركين فى عمل واختيار الأمكنة .

ح) يتدرب الإخوان على الإدارة المالية للرحلة

٣ - آداب الرحلة وشروطها : وتتلخص الآداب فيما يلي :

أ) استحضار نية العبادة لله فى هذا العمل .
ب) عقد النية على التقرب إلى الله بالرحلة .

ج) مراقبة الله سبحانه والخشوع له .
د) التقيد الدقيق بموعد الرحلة ومكانها .
هـ) الاستجابة السريعة لما يطلب من العضو .

و) الامثال والطاعة لما يطلب من العضو .
ز) الاجتهاد والمثابرة والجدية فى التعامل .
ح) الإسراع فى مساعدة الآخرين .

ط) عدم إحضار أطعمة فاخرة وعدم الإسراف فى الطعام والشراب .

ى) اختيار فترات من الرحلة للتأمل والتفكير فيما يحيط .

ك) إتخاذ الوقار شعاراً للرحلة .

ل) الالتزام بالحدود الشرعية فى كل أمور الرحلة .

م) كتمان أمر الرحلة من حيث الزمان والمكان والمشاركين والسبب فى القيام بها وتتلخص الشروط فيما يلي :

أ) أن تحقق كل رحلة أهدافها .

ب) أن يكون الإخوان فى شعبة معينة ويلى ذلك شعب متعددة .

ج) ألا يكون عدد المشتركين قليلا بل

أ) تحديد مكان التجمع والانطلاق بوسيلة المواصلات المتفق عليها .

ب) الوصول إلى المكان وتناول طعام الافطار .

ج) صلاة الضحى .

د) التريض والتمرنات وبذل الجهد لمدة ساعتين .

هـ) صلاة الظهر .

و) كلمة حول موضوع ما وتدارس فترة من تاريخ الجماعة للاعتبار .

ز) بعد قيلولة لمدة نصف ساعة جلسة سمر وترفيه ومسابقات .

ح) صلاة العصر يعقبها تدارس لبعض معوقات العمل الإسلامى .

ط) عودة للتريض والجري .

ي) جلسة للتقييم تنتهى بصلاة المغرب تليها كلمة ختامية .

أمير الرحلة ومساعدوه :

كما أن للأسرة نقيباً ، وللكتيبة أميراً فإن للرحلة أميراً أيضاً . وقد بين المؤلف الصفات التى يجب أن تتوفر فى أمير الرحلة كالأسبقية فى خدمة الجماعة وحسن السمعة والقدرة على التنظيم والصبر والأناة والكشف عن المواهب والقيادة وإعداد البرامج والقدرة على معاونيه مثل المسئول المالى والمسئول الإدارى والمسئول الرياضى والمسئول الثقافى .

الوسيلة الرابعة : الخيم والمسكر

أولاً : مكاته بين وسائل التربية

يتراوح بين عشرين وخمسين .

د) أن تعد رحلة كل شهر .

هـ) أن يكون المشترك فى الرحلة أهلاً لهذا العمل القيادى .

و) أن توجه الدعوة للرحلة لمن يكون على مستوى البرنامج والاشتراك وتحقيق الأهداف .

ز) لا يجوز الخلط فى الرحلة الواحدة بين أنواع من المدعوين .

ح) تختلف المعدات المطلوبة من العضو باختلاف نوع الرحلة (أطفال - كبار - عائلات) .

٤ - برنامج الرحلة ومساره :

أولاً : البرنامج ويشمل :

أ) كلمة الرحلة يلقيها أميرها .

ب) صلاة الضحى وقراءة قدر من القرآن .

ج) التنفيذ العملى للبرنامج ويشمل ترويض الجسم ، وبذل الجهد البدنى ، والصبر على الجوع والعطش ، والاستماع إلى حديث ، والتسلية والمسامرة ، وأداء الفرائض ، وعقد المسابقات الرياضية ، وتدارس فترة من تاريخ الجماعة .

د) جلسة لتقويم الرحلة يشترك فيها جميع الأعضاء .

هـ) كلمة الختام يلقيها أمير الرحلة .

و) إعداد التقرير عن الرحلة ومدى الإيجابيات والسلبيات فيها .

ثانياً : مسار البرنامج ويتضمن :

الإخوانية : أورد المؤلف إشارة تاريخية إلى نشأة المعسكرات عند الإخوان وتطورها وأشهرها إلى أن حدث الصراع بين الجماعة وجمال عبد الناصر فتوقف نشاط هذه المعسكرات .

ثانيا : أهداف المعسكر :

لخصها المؤلف في أصول ثلاثة هي التجميع والتربية والتدريب وذلك على النحو الآتي :

أ - التجميع : في المعسكر يتم على أربع مستويات : مستوى عام ومستوى إخواني خاص ومستوى إخواني قيادي ومستوى إخواني قطري .

ب - التربية : وتهدف إلى صبغ حياة الفرد بالصبغة الإسلامية ، وتعويد ممارسته الحياة العسكرية الخشنة ، وتبصير الأفراد والقيادات بواجباتهم التربوية ، وتعويد الفرد المشاركة في المعسكر على أساسيات العمل الإسلامي وتدريب تاريخ الحركات الإسلامية ، وتعريف المشاركين بقيادات الجماعة وأهل الفكر والعلم ، وعقد الدراسات المكثفة التي تتناول القضايا الهامة في العمل الإسلامي .

ج - التدريب : ويهدف إلى ممارسة الجندية في المعسكر ، والتعامل مع القيادات المختلفة فيه ، وتحمل بعض المسؤوليات في المعسكر وإعداده والتدريب على أعمال الحراسة والأمن والتدريب على التكم والسرية .

ثالثا : شروط المعسكر وآدابه

أ - الآداب وتتلخص في عدة أمور منها إستحضار نية المراقبة في سبيل الله وتوثيق التعارف وصلة الفرد بالقيادة والالتزام الدقيق بنظام المعسكر والاهتمام بتطبيق السلوكيات الإسلامية والترحيب بكل جهد بدني يطلب من المشترك وتسجيل كل ما يدرس في المعسكر والتفرغ التام للمعسكر طوال مدة إنعقاده .

ب - الشروط وتتلخص في وجود قيادي مسئول يعرف أهداف المعسكر جيدا وأن تكون القيادة جماعية . وعلى كل فرد أن يحضر معداته وأدواته وأن يتفرغ لنشاط المعسكر ويشارك في كل عمل وأن يفكر في أحسن الوسائل لتحسين العمل في المعسكر .

رابعا : برنامج المعسكر :

أ) الانضباط التام .
ب) تحقيق أهداف المعسكر الثلاثة وهي التجميع والتربية والتدريب .
ج) تحقيق الهدف الخاص من المعسكر رياضيا كان أو جهاديا أو علميا أو تدريبيا .
د) توفر الروح الإخوانية في التعامل والتعايش .
هـ) إشغال البرنامج على تربية رياضية وتدريبات عسكرية وتربية روحية وحياة جهادية وتربية ثقافية ومسابقات وتوثيق التعارف .

خامسا : مدير المعسكر ومعاونوه

لخص المؤلف الصفات التي يجب أن تتوفر في مدير المعسكر ومن يعاونوه وبين مسئوليات كل معاون سواء أكانت إدارية أو رياضية أم عسكرية أو صحية أو ثقافية أو روحية .

الوسيلة الخامسة : الدورة

سميت كذلك لأنها عمل دورى أى له دور فى كل فترة معينة .

لخص المؤلف خصائص الدورة وأهدافها وبرامجها ومسارها ومنظمها ومساعديه .

أهم الخصائص : إنها دراسة مكثفة حول موضوع معين وإن القائمين بها على مستوى رفيع من التخصص والخبرة .

أهم الأهداف : إعداد الفرد المسلم الملتزم عمليا وعلميا وإعداد القادة وتكوين الوعي الثقافى والإدراك العميق للمذاهب والنظريات والتيارات المعادية للإسلام .

البرنامج : يختلف من دورة إلى أخرى ، ولكن الأهداف العامة لكل دورة تتلخص فى تحديد الإطار الزمنى للدورة (أسبوع على الأكثر) وتحديد مستوى الأفراد الذين يدعون وتحديد مكان الدورة وما يلزمها من أدوات ومعدات .

منظم الدورة : لخص المؤلف الصفات التي يجب أن تتوفر فيه وفيمن يعاونونه كما بين أنواع معاونين فى مجال الثقافة والمجلات الدينية وإعداد الطعام والشراب وأماكن

النوم والراحة وغير ذلك .

الوسيلة السادسة : الندوة

ومعناها أن الجماعة يلتقون فى ناد أو نحوه للبحث والتشاور فى أمر معين أسوة بدار الندوة فى مكة وقد عرفت جماعة الإخوان الندوات ومارستها سنوات طويلة وكانت تستضيف فيها علماء ومفكرين وسياسيين ليسوا من الجماعة وكان الوقت المختار لها بعد صلاة العشاء مباشرة أو صلاة المغرب .

وأورد المؤلف أمثلة عديدة للقضايا والمشكلات التى طرحت فى هذه الندوات منها قضايا دينية كالدين والسياسة وتطبيق الشريعة الإسلامية ودعوى انتشار الإسلام بالسيف ومنها قضايا اجتماعية مثل قضية تعليم المرأة والحجاب والسفور ودور اللهو والمخدرات والتحلل الأخلاقى ومنها قضايا سياسية مثل الصهيونية والصليبية وفلسطين والأقليات المسلمة والاستعمار والشورى ومنها قضايا اقتصادية مثل المصارف والربويات والعمل والإنتاج وتوزيع الثروة والمذاهب الاقتصادية ومنها قضايا فكرية مذهبية مثل البهائية والقاديانية والاسماعيلية والباطنية والماسونية ومنها قضايا ثقافية مثل المسارح والسينما والإذاعة والصحف والتعليم والمساجد والأزهر ورجاله ومنها قضايا أخلاقية مثل أزمة الأخلاق المعاصرة والأخلاق فى الإسلام وأثر الأخلاق فى بناء الأمم

أهداف الندوة

أوضحها المؤلف فيما يلي :

- ١ - تكوين وعى ثقافى مستنير .
- ٢ - تيسير التعرف على أساليب مناسبة لعلاج مشكلة من المشكلات .
- ٣ - تعرف الحاضرين على طائفة من العلماء والمتخصصين فى مجالات متعددة .
- ٤ - تيسير التقاء عدد كبير من السامعين والمشاهدين فى مكان بعينه .
- ٥ - جذب الناس إلى الشعبة وإلى العمل من أجل الإسلام .
- ٦ - تكوين رأى عام موحد وفكر مشترك حول القضايا المطروحة .
- ٧ - تعريف الحاضرين بواقع العالم الإسلامى سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا .
- ٨ - تعريف الحاضرين بمقدرات العالم الإسلامى الاقتصادية من محاصيل ومعادن ونفط إلخ .

برنامج الندوة :

أوضح المؤلف أنه يخضع عند إعداده لاعتبارات عديدة أهمها .

- ١ - اختيار المكان وإعداده وتوفير احتياجاته .
- ٢ - اختيار الزمان المناسب لظروف المشتركين .
- ٣ - اختيار المشاركين بعلمهم وخبرتهم .
- ٤ - اختيار جمهور الندوة .
- ٥ - اختيار موضوع الندوة .

كذلك أوضح المؤلف العناصر التى يجب أن تستوفى فى البرنامج وهى :

- ١ - الدقة فى اختيار الموضوع .
- ٢ - التعمق فى دراسة الموضوع .
- ٣ - إتاحة الفرصة للمشاركين للحوار .
- ٤ - الانضباط فى بداية الندوة ونهايتها .
- ٥ - تعليق مدير الندوة عن كل متحدث من العلماء دون مجاملة أو ثناء مباشر .
- ٦ - تلخيص مجمل الآراء التى عرضت .
- ٧ - تسجيل ما يدور فى الندوة .

مدير الندوة ومعاونوه :

أورد المؤلف الخصائص التى يجب أن يتميز بها مدير الندوة من حيث المكانة العلمية والقدرة على إختيار عناصر الموضوع والتحاور مع العلماء والتعليق الجيد والقدرة البيانية والادارية وإحتواء المشكلات والإشراف الدقيق على تسجيل ما يدور فى الندوة وعقد علاقة خاصة بالمشاركين فيها .

كذلك أورد المؤلف الشروط التى يجب أن تتوفر فى معاونى المدير من حيث الثقافة العميقة والتحلى بالخلق الحسن وسرعة الحركة والاستجابة وغير ذلك .

وبين المؤلف أنواع معاونين فى ثلاثة واحد للإشراف على مرفق المكان وثن لإعداد للحاضرين وثالث لتولى جميع الأسئلة وتبويبها وتسليمها للمدير عقب كل متحدث .

كذلك أوضح المؤلف واجبات مدير الندوة قبل عقدها وبعده .

الوسيلة السابعة : المؤتمر

٥ - محاولة تغطية احتياجات العمل الإسلامي من الموضوعات الهامة

٦ - تأصيل روح البحث العلمي .

٧ - تأصيل مبدأ حرية الرأي .

٨ - التدريب على العمل الجماعي .

٩ - العمل على التعارف بين العلماء والخبراء .

١٠ - تأكيد ضرورة الأخذ بمبدأ

الاستمرار في تطوير العمل الإسلامي .

برنامج المؤتمر :

أوضح المؤلف الاعتبارات التي تراعى في برنامج المؤتمر فيما يلي :

١ - الدقة في اختيار الموضوع .

٢ - التدقيق في اختيار المشاركين في المؤتمر
بحوثهم وآرائهم .

٣ - التدقيق في اختيار رؤساء اللجان
الفرعية .

٤ - حسن اختيار المكان .

٥ - تقسيم الموضوع إلى لجان لكل لجنة
رئيس ومقرر .

مدير المؤتمر ومعاونوه

بين المؤلف أبرز مهام مدير المؤتمر
كاختيار رؤساء اللجان ومقرريها ومعاونيها
وافتحاق المؤتمر ومتابعته وإختتامه وتقويمه .
كما بين المؤلف أعداد معاونين الذين
يشكلون الأمانة العامة للمؤتمر والأعمال
التي تناط بكل مهم

مكان المشاورة ويضم عددا كبيرا من
المشاركين ويعقد في فترات دورية .

وقد أوضح المؤلف مايميز المؤتمر عن
سائر وسائل التربية عند الإخوان كما عرض
تاريخ المؤتمرات في الجماعة على النحو
الآتي :

أ) مؤتمرات إقليمية وخاصة مثل مؤتمر
المنصورة وأسيوط وفلسطين

ب) مؤتمر البرلمانات العالمية بسراى لطف
الله بالقاهرة الذي حضره عدد من زعماء
العالم العربى وأصدر عدة قرارات للعمل
على إنقاذ فلسطين .

ج) المؤتمرات العامة للجماعة مثل مجلس
الشورى العام وقراراته الخاصة بتكوين
مكتب الإرشاد الأول للجماعة والمؤتمر
العام الثانى والثالث والرابع والخامس
والسادس .

أهداف المؤتمر :

عرض المؤلف تلك الأهداف فيما يلي :

١ - جمع أكبر عدد من الباحثين والخبراء
وأهل الاختصاص في موضوع بعينه لمناقشته .

٢ - تدريب الباحثين على إعداد بحوثهم
قبل إنعقاد المؤتمر .

٣ - تدريب المشاركين على إعداد آرائهم
مسبقا للمشاركة وإثراء المناقشة

٤ - الدقة والعناية في إختيار الموضوع

تقييم الكتاب

الكتاب دراسة تحليلية قيمة لوسائل التربية عند جماعة الإخوان المسلمين وهو إضافة طيبة إلى الدراسات والبحوث التي أجريت في مجال هذه الجماعة وفي مجال الحركات الإسلامية بوجه عام ، ولى عليه بعض الملاحظات أثبتتها فيما يلي :

أولاً : حبذا لو أن المؤلف بدأ هذه الدراسة بفصل تمهيدى عن نشأة الجماعة وفكرتها وأهدافها والظروف والعوامل التي كانت وراء تلك النشأة التي بدأت في ذى القعدة عام ١٣٤٧ هـ أى منذ أكثر من ستين عاما في مدينة الإسماعيلية ثم تطورت بانتقالها إلى القاهرة عام ١٣٥٠ هـ ثم تشعب نشاطها وملأ الساحة المصرية ثم الساحة العربية فالإسلامية فالعالمية على حد قول المؤلف في التمهيد للكتاب ، ولاشك أن هذا الفصل كان يمكن أن يلقي الأضواء على أفكار الجماعة وفلسفتها وأثر التطورات التي مرت بها على تلك الأفكار والفلسفة والوسائل المتخذة في الجهاد وفي التربية .

ثانياً : كان الترتيب المنطقي لمحتوى الباب الأول يقتضى أن يبدأ المؤلف بإلقاء الضوء على التربية الإسلامية بعامة وأهدافها ووسائلها ثم ينتقل إلى مفهوم التربية عند الإخوان وأهداف التربية عندهم ليبين موقفهم من التربية الإسلامية بعامة ومدى إتفاقهم أو اختلافهم من تلك التربية وتطبيقهم لأهدافها ووسائلهم لتحقيق تلك الأهداف ، وليبين مدى تطرفهم أو

اعتدالهم في ذلك كله وهو الأمر الذى أدى إلى كثير من الجدل والخلاف والتساؤل عن ماهية هذه الجماعة وأسباب تكوينها وأهدافها ووسائلها .

ثالثاً : يتميز الكتاب بعدة أمور نجملها فيما يلي :

(أ) إنه سجل واف ومرجع مفيد لمن يود إجراء بحث أو دراسة لهذه الجماعة الإسلامية ذات الرصيد الهائل في تاريخ الإسلام والمسلمين في العصر الحديث .

(ب) إنه بحث يتسم بدقة التوثيق والرجوع إلى رسائل الجماعة وأوراقها ووثائقها وما كتب عنها سواء من جانب المؤيدين والمعارضين .

(ج) إنه يبين الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي استندت إليها الجماعة في بناء فلسفتها ورسم سياستها التربوية ووسائلها لتحقيق أهداف تلك السياسة .

(د) إنه غاص في أعماق فلسفة الجماعة ونظامها ومكوناتها وهيئاتها بصورة فريدة توقف القراء على كثير من المعلومات عن تلك الجماعة وقد تصحح الكثير منها ، وحبذا لو أن المؤلف تعرض بشيء من التفصيل لجانب من جوانب الجماعة وهو إتخاذ السرية والتكتم شعارا لها وحرصها الشديد على ذلك مما آثار حولها بعض الشكوك وجعل بعض الناس يعتبرونها من الجماعات السرية التي تهدف إلى تحقيق أغراض معينة أو إحداث انقلابات في المجتمع .

فيها العبادات وتعتقد فيها الندوات والمؤتمرات ويدرب فيها الأفراد على إتباع تعاليم الإسلام والتمسك بقيمه وآدابه .

(ز) إنه أبرز إهتمام الإخوان بتكوين المسلم القوى جسميا الذي لا يئس نصيبه من الدنيا في حدود الشريعة والتعاليم الإسلامية .

(د) إنه أبرز ما تميزت به الجماعة من دقة التنظيم والإدارة ومن تعدد الهيئات والتشكيلات وضبط العمل فيها وتحديد مسئوليات القائمين على العمل بها وبالله التوفيق .

هـ) إنه أوضح الكثير من عمل الجماعة في مجال التربية الإسلامية والإصلاح الديني ولكنه أغفل تماما انغماسها في العمل السياسي الذي عرضها لكثير من الاضطهاد والسجن والمخاربة في الرزق والمحاکمات والتصفيات الجسدية وعرضها لكثير من الشكوك في أهدافها ، ولم يشر إلى التطور الذي أدى إلى خوض الجماعة غمار الانتخابات الخاصة بعضوية مجلس الشعب وحصولها على عدد من الكراسي فيه .

و) إنه إهتم إهتماما واضحا بإبراز ناحية مميزة لجماعة الإخوان وهي حرصها على الجمع بين النظرية والتطبيق الذي يتجلى فيما أقامته من مؤسسات ومدارس ودور تمارس





سَائِل



السبيرونى ومنهج البحث* فى الدراسات الطبيعية والرياضية

د . بركات محمد مراد

عرض : د . محمد على محمد الجندى**

الجوانب والذي يحتاج إلى المزيد من الدراسات الجادة والمتنوعة . لذلك فقد قصر الباحث نفسه على دراسة الجوانب المتعلقة بمنهج البيرونى فى دراساته الطبيعية والرياضية .

١ - ففى مجال منهج البحث عند البيرونى فى العلوم الطبيعية يقدم الباحث تصوراً كاملاً للمنهج التجريبي عند المسلمين ، ثم يطبق جوانب هذا المنهج على دراسات البيرونى الطبيعية ، ليوضح مدى استيعابه وتمثله لتلك الجوانب فى معالجاته لشتى فروع الطبيعيات والكونيات .

ثم يتعرض الباحث بعد ذلك لتحليل أبحاث البيرونى الفلكية ، وخاصة نقده

تحيى هذه الدراسة شاهداً على اهتمام الباحث المسلم بإبراز جوانب الأصالة والإبداع فى التراث العلمى الإسلامى الذى ظل حياً بين طيات التون الأصيلة التى أبدعها علماء الإسلام فى مجالات العلوم الطبيعية والإنسانية المختلفة .

والعالم المسلم أبو الريحان البيرونى ٣٦٢ هـ هو أحد هذه النماذج الرائعة المعبرة عن أصالة العالم المسلم ، ومدى ما حققه من إنجازات فى مجال الدراسات الطبيعية والفلكية والجغرافية جعلت من أعماله موسوعة علمية شاملة .

* * *

استطاع الباحث باقتدار أن يلم بجوانب هذا الموضوع الصعب المتعدد

(*) أطروحة حصل بها الباحث على درجة الدكتوراة من كلية دار العلوم جامعة القاهرة عام ١٩٨٤ م .

(**) مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الدراسات العربية جامعة المنيا

للتنجيم وإسهامه في قيام علم الفلك الصحيح وقياساته وأرصاده التجريبيه الدقيقة ، وتوصله إلى إثبات كروية الأرض ودورانها حول محورها ومعرفته لقانون الجاذبية العام وشرحه الهندسى لسير الكواكب والنجوم واكتشافه لحركة أوج الشمس وتعيينه للأزمان فلكيا وتحديدده للكسوف والخسوف . إضافة إلى ماسبق يقوم الباحث بعرض جهود البيرونى المتميزة في مجال علم رسم الخرائط Cartography وتحديدده لخطوط الطول والعرض بدقة بالغة ثم تطرق البحث بعد ذلك إلى معالجة بحوث البيرونى في علم المساحة وقياس الأرض ، ثم أبحاثه الجيولوجية التى توصل منها إلى الكثير من نظريات العلم الحديثه ، خاصة علم الطبقات Stratigraphy وعلم الحفريات Paleontology والجيولوجيا التاريخية Historical Geology .

ثم يعالج الباحث بعد ذلك جملة مساهمات بارزة للبيرونى في مجالات العلوم البيولوجية ، وعلوم الصيدلة Pharmacology لاستعراضه لمئات العقاقير الطبيه المستخرجة من أصولها النباتية والحيوانية والمعدنية .

واسهاماته في مجال بحوث المعادن كالماس والذهب والزئبق ، وتحديد الكثافه النوعية ومعامل الانكسار والوزن النوعى وغير ذلك من الخصائص التى مازالت تستخدم للكشف عن طبيعة المعادن فى العصر الحديث .

ثم براعته الفذة فى دراسة قانون تمدد المعادن وانكماشها ، ومعرفته لقوانين الضوء والانكسار ، هذا فضلاً عن بحوثه فى مجال ميكانيكا الموانع (الايديروستاتيكا) Hydrostatico ، واستخدام قوانينها فى رفع المياه بطرق صناعية لأعلى المنارات والقلاع .

٢ - أما فى مجال العلوم الرياضية ، فيعرض الباحث بنظرة فاحصة المنهج البيرونى العلمى فى هذا المجال الهام من مجالات العلم الذى برع فيه البيرونى حيث يبدأ الباحث هذا القسم من البحث بعرض منهج البيرونى فى التحليل الرياضى وأصالة أبحاثه الرياضية فى مجال نظرية العدد ، وعلم الهندسة وخاصة مايتعلق منها بتطبيقه للجبر على الهندسة الذى ساعد على التوصل الى فرع الهندسة التحليلية وحساب التفاضل والتكامل Calculus . وكيف حقق سبقاً على ديكارت فى العصر الحديث .

واستكمالاً لهذا الجانب العلمى الدقيق من بحوث البيرونى الرياضية ، يتطرق الباحث الى إبراز بحوث البيرونى فى مجال قياسات الدائرة من تحديد النسبة التقريبية للدائرة ، وتحديدده لقيمة نصف قطر الدائرة ، ووضع النسب المثلثية بطريقة علمية تضارع ماتوصل إليه علماء الرياضيات الحديثه ، وخاصة مايتعلق منها بقياساته الشهيرة فى تحديد محيط الأرض .

وأخيراً فإن البحث يكشف لنا عن قدرة الباحث المتميزة فى معالجة أمور

رياضية وطبيعية وفلكية ، ودمجها في وشيجة واحدة عبرت بصدق عن شخصية هذا العالم المسلم الفذ ، ومدى إسهامه العميق في مجالات العلوم الطبيعية والرياضية .

إلا أننا نقف عند بعض الملاحظات المنهجية والشكلية - التي أرى أن يأخذ بها الباحث قبل طبع هذا البحث ، منها :
١ - في ص ٤ أورد الباحث الآية الكريمة « أفلا يتدبرون القرآن أم على

قلوب أفلها » موجه الخطاب منها الى المسلمين ، وواقع الحال أن هذه الآية موجهه للكفار وليست للمسلمين .

كذلك فإن هناك عددا كبيرا من الآيات القرآنية يجب مراجعته ومراجعة أرقامها على المصحف . فقد اكتشفت أخطاء في أرقام الآيات بالصفحات ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ١١ ، ١٣٣

٢ - لاحظت في الجانب المتعلق بإنجازات « ابن سينا » العلمية ص ٧١ أن الباحث لم يرجع إلى مؤلف واحد من مصادره الأصلية عنده وهذا عيب منهجي له وزنه كان يجب ألا ينزلق إليه الباحث . كما أنه في ص ٨٠ لم يورد بيانات المصدر رقم (١) بالهامش كاملة .

٣ - عدم قيام الباحث بالرجوع إلى التفاسير الأصلية كابن كثير وغيره . ص ١٣٣ ،

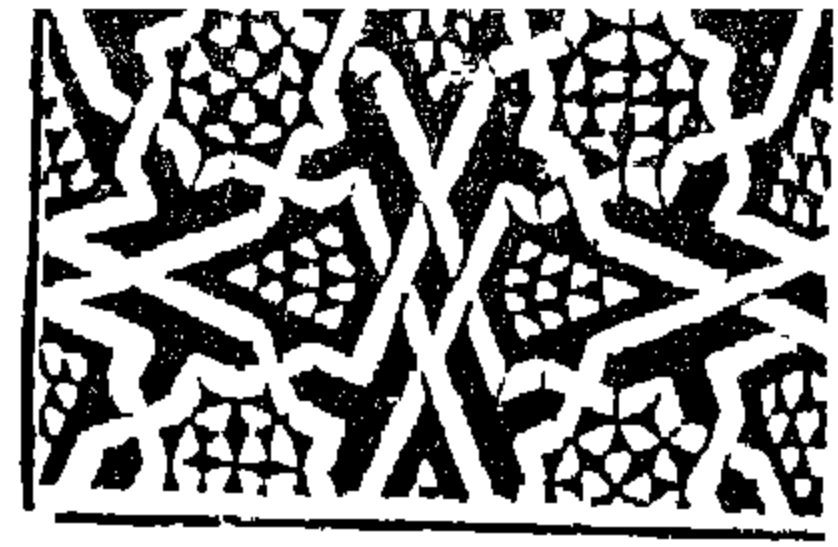
ورجوعه في معظم الأحيان إلى مراجع ليست أصيلة ، مثل إirاده لنص من كتاب طاش كبرى زادة « مفتاح السعادة » منقولا من كتاب د . علي عبد الله الرفاع « أثر علماء والمسلمين في تطوير علم الفلك » .

٤ - لم يورد الباحث أية آية قرآنية تدلك على دراسات الفلك والنجوم عند المسلمين والدراسة في جوهرها إسلامية ، تقتضى التدليل بآيات الكتاب الكريم .

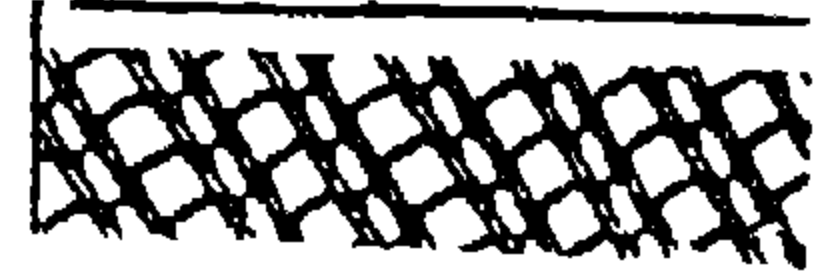
٥ - يظهر في ثنايا البحث بعض التراكيب اللغوية الخاطئة ، كما في صفحات ١٦٦ - ١٩٥ - ٣٠٨ ، إلى جانب عدد كبير من الأخطاء المطبعية .

٦ - توسع الباحث في استخدام المسائل الرياضية المتعلقة ببحوث البيروني في مجالات العلوم الفلكية (حساب المثلثات) من صفحة ٢٩٥ إلى صفحة ٣٣٩ . ويتضح منها التخصيص الدقيق والتحليل المعقد الذي إستمد منه من كتابات الرياضيين المتخصصين ، الأمر الذي يجعل من تداول البحث أمراً شاقاً لغير المتخصصين .

وأخيراً ... فإن هذا البحث يعتبر إضافة علمية جادة في مجال التعريف بعلوم المسلمين التي بلغت من الدقة والكمال مبلغاً كبيراً يجعلها جديرة بالإعجاب والتقدير . ويسد به ثغرة في المكتبة العربية والإسلامية .



رسائل



الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم

تأليف أ . دولت عبد الرحيم ابراهيم
عرض أ . د . أحمد فؤاد باشا

العلوم كتاريخ الحضارة البشرية ، يمر في دورات متلاحقة تعتمد كل منها على سابقتها ، وتساهم في صنعه الأمم على اختلاف أجناسها ليصبح في النهاية تراثا مشتركا للإنسانية كلها .

لقد قامت الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى من الناحية المادية على ماوصل إليها من إنجازات الحضارات القديمة ، واعتمدت على ثروات الطبيعة التى امتلأت بها رقعتها الممتدة من الشرق إلى الغرب في موقع من الأرض يتوسط حضارات الهند والصين والفرس شرقا وحضارات روما واليونان ومصر غربا وجنوبا ، لكن هذه الموارد الطبيعية والثقافية الكثيرة لم تكن لتقيم حضارة زاهرة في ذلك الزمان لولا تعاليم الإسلام الخفيف التى إمتدت لتشمل شعوبا كثيرة دخلت الإسلام واعتنقته ، كما شملت طوائف عدة من غير المسلمين بقوا على أديانهم

هذه الرسالة الجامعية تقدمت بها الطالبة/ دولت عبد الرحيم إبراهيم للحصول على درجة الماجستير من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى ، واشترك في مناقشتها الأستاذ الدكتور جورج شحاته قنواقي والأستاذ الدكتور أحمد فؤاد باشا ، وقد أجازت الرسالة بتقدير ممتاز (١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م) .

يدلنا استقراء تاريخ العلم على أنه وثيق الارتباط في تقدمه وتعثره بتاريخ حضارات الإنسان عبر آلاف السنين ، فالحضارة اليونانية لم تكن لتنهض من فراغ أو بمعزل عن الحضارات السابقة عليها ، كما أن تراثها قد مهد بلا شك للدور الذى قامت به الحضارة الإسلامية في دفع مسيرة الحضارة الإنسانية والانتقال بها إلى عصر النهضة الأوربية الحديثة ، التى مهدت بدورها لحضارة العلم والتقنية المعاصرة . وتاريخ

ومذاهبهم ، ونعموا بعدل الإسلام وسماحته ، وتفاعلوا مع العنصر العربى الأصيل الذى قامت عليه الفتوحات الإسلامية فى بادىء الأمر ولقد ظلت اللغة العربية منتشرة بفضل الإسلام إلى اليوم بين الطوائف أو الشعوب التى لا تنتمى أصلاً إلى السلالات العربية أو تلك التى لا زالت منتمية إلى الإسلام .

ورغم وضوح هذه الحقائق وسلامتها تاريخياً ومنطقياً ، إلا أن بعض مؤرخى العلم والحضارة يصرون على تأريخ العلوم بالعصر الإغريقى وعصر النهضة الأوربية فقط ، متناسين حق الحضارات القديمة الرائدة وعصر النهضة الإسلامية الزاهرة ، وذلك إما لجهلهم بها أو لاستخفافهم بأهلها ، وإما لما رب أخرى لم تعد خافية على أحد . ومهما تكن دوافع هؤلاء المؤرخين غير المنصفين لحقائق التاريخ ، فإن اللوم يجب أن يوجه أولاً لأصحاب التراث أنفسهم من العرب والمسلمين الذين تذرعوا بحجة أن التراث القديم لا يعيننا ولم يعد يفيدنا فى شيء ، وأن مافيه من آراء ونظريات علمية يعتبر الآن بدائياً ساذجاً لا يلائم الحياة المعاصرة .. وكان لهذه الدعاوى أكبر الأثر فى صرف الإهتمام من جانبنا عن متابعة مسيرة التطور العلمى الحديث ، واستثثار أهل الغرب بصياغة تاريخ العلوم كما يحلو لهم ، فرفعوا من شأن بعض الحضارات وحطوا من شأن البعض الآخر ، ولجأوا إلى الغش فى المجالات الفكرية والقرصنة فى المجالات العلمية

عامدين إلى تضليل الأجيال المتعاقبة بما يدسونه فى كتبهم ومؤلفاتهم كأنه حقائق علمية وتاريخية لا تقبل الشك .

ويشهد الاستقراء الواعى لحركة التاريخ بأن الأمم التى تشرع فى النهوض من كبوتها تبدأ أولاً بإحياء تراثها وتراث الحضارات المتصلة بها .. هكذا فعل العرب فى عصر النهضة الإسلامية ، وهكذا فعل الغربيون فى عصر النهضة الأوربية ، حتى فى عصرنا الحاضر تحرص جامعات الدول المتقدمة على تدريس تاريخ العلم وفلسفته ، وتضم العديد من المستشرقين الذين يواصلون البحث فى تراث الأقدمين ، ويولون أهمية خاصة للتراث العلمى للحضارة الإسلامية ، ولولا جهود المنصفين من هؤلاء المستشرقين والمؤرخين لما عرفنا شيئاً عن إسهام أسلافنا فى تقدم العلوم الأساسية من كيمياء وفيزياء ونبات وحيوان ورياضيات وفلك ، وتطبيقاتها فى الهندسة والطب والصيدلة والزراعة والتعدين وغيرها ، خصوصاً وأن هذه العلوم لم تلق من الباحثين نفس العناية والإهتمام اللذين حظيت بهما باقى العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم النقلية ، وإذا كان ماوصل إلينا من هذا التراث - على قلته - يؤكد سبق علماء الحضارة الإسلامية إلى إرساء أصول مناهج البحث العلمى السليم ، ويسجل فضل هؤلاء العلماء إثراء المعرفة العلمية ودفع عجلتها قدماً نحو التقدم والازدهار ، فإن أغلب هذا التراث لا يزال بكرراً فى إنتظار من يتناوله بالدراسة

العلمية المفصلة ، بأسلوب العصر ولغته ومصطلحاته ، وفق منهج تحليلى مقارن ، لكى يلقى مزيدا من الضوء على خصائص العلم ومنهجه فى مرحلة من أهم مراحل التاريخ الإنسانى .

ويزيد من أهمية الدراسات التراثية عموماً أنها تعتبر مقدمة ضرورية لإسلامية المعرفة التى تواكب مشروع الصحوة الإسلامية المعاصرة ، وتعتبر إحدى مقوماتها الأساسية . وعلى المستوى العلمى والتقنى والفلسفى ، فإن هذه الدراسات تأتى لتصحيح تاريخ المعرفة بكشف النقاب عن الآراء والنظريات العلمية الإسلامية التى تدين لها حضارة الإنسان المعاصرة ، وأيضاً تأتى لكى تسهم فى تقديم تصور عام عن أهم الخصائص المميزة لنظرية إسلامية للمعرفة يقوم عليها نموذج معاصر للحياة وللتنمية والتقدم فى إطار الفكر الإسلامى وطبقاً لمبادئ الإسلام .

فى ضوء كل هذه المعانى يمكن أن نقدر قيمة موضوع الرسالة الجامعية التى نحن بصدددها عندما تتناول بالدراسة والتحليل أبعاد الاتجاه العلمى والفلسفى عند الحسن ابن الهيثم باعتباره واحداً من أبرز علماء العصر الذهبى للحضارة الإسلامية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين (العاشر والحادى عشر الميلاديين) .

تتضمن الرسالة مقدمة وثمانية فصول وخاتمة ، وتستند إلى ٢٧٥ مرجعاً عربياً بالإضافة إلى ٧٠ مرجعاً أجنبياً ، وتقع فى

٤٢٤ صفحة .

توضح المقدمة أهم الدراسات السابقة التى تناولت ابن الهيثم وتشير إلى المحاولات الفردية منها موضحة أن أهم أسباب اختيار موضوع الدراسة هى أهمية الآراء العلمية والفلسفية التى قال بها الحسن بن الهيثم وكان لها أثر كبير على الفكر الغربى فى القرون الوسطى إلى القرن السابع عشر ، باعتباره عالماً طبيعياً ورائداً موسوعياً فى مجال فلسفة العلم ومناهج البحث العلمى ونظرية المعرفة العلمية .

وقد اهتم الفصل الأول والثانى بعرض سريع لحياة ابن الهيثم وأثر ثقافة عصره على فكره وموقفه من معاصريه وبيان مؤلفاته العلمية والفلسفية ، مع التركيز على كتابه « المناظر » الذى اعتمدته جامعات أوروبا مرجعاً أساسياً لعدة قرون وأثنى المؤرخون على دوره فى تطوير نظرية الضوء والأجهزة البصرية بصورة خاصة ، وتطوير علمى الفلك والفيزياء بصورة عامة ، كما أكدوا على تأثيره البالغ فى كثير من علماء عصر النهضة المعروفين مثل روجير بيكون ويوهان كبلر وغيرهما .

أما الفصل الثالث فقد اهتم بمعالجة موضوع تصنيف العلوم عند ابن الهيثم من خلال مناقشة بعض النصوص التى وردت فى ثنايا العديد من كتبه ورسائله ومقارنتها بتصنيفات سابقة لأرسطو والكندى والفارابى وابن سينا . كذلك عُرضت مقارنة سريعة بين تصنيف « ابن الهيثم » وتصنيف « فرنسيس بيكون » ، ثم

نوقشت بعد ذلك خصائص الأسلوب العلمى عند ابن الهيثم ومكانة التعريفات فى مصطلحاته العلمية .

والحق أن موضوع هذا الفصل جدير بأن يعالج فى دراسة أو دراسات مستقلة . ذلك لأن التصنيف عمل منهجى علمى لتقسيم العلوم حسب موضوعها وتفرعها وتجميع ما يشترك منها فى الموضوع والمنهج وربطها فى إطار كلى على نحو يأخذ فى الاعتبار مراحل تطورها قديماً وحديثاً .. ونحن نعتقد أن القيام بتحليل مقارن لتصانيف علماء المسلمين مع تصانيف العلماء السابقين من اليونان والأسكندرية وتصانيف المحدثين من أمثال فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وأوجست كونت وأصحاب دائرة المعارف وغيرهم ، من شأنه أن يساعد على الوصول إلى تصور إسلامى لتصنيف العلوم المعاصرة على أساس وحدة العقل الإنسانى وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها .

واهتم الفصل الرابع بقضية « المنهج النقدى عند ابن الهيثم » وأبرزت فيه أهم خصائص هذا المنهج وتطبيقاته من خلال المؤلفات العلمية والفلسفية لابن الهيثم ، مع إيضاح مناسب لمعنى الشك المنهجى ، ودوره البناء فى بنية العملية النقدية للتقاط الحقائق المنغمسة فى الشبهات . ومن ثم جاء هذا الفصل مقدمة منطقية لما تناولته الرسالة بشئ من التفصيل فى الفصلين

الخامس والسادس عن كل من المنهج الرياضى والمنهج التجريبي عند الحسن بن الهيثم . فقد أوضح تحليل العديد من آراء ونظريات وتحارب وأقوال ابن الهيثم أن حاسة النقد والشك المنهجى عنده كان لها دور كبير فى إبداعه العلمى والفلسفى . فمن خلال النقد - الذى يعتبر أهم خصائص التفكير الفلسفى استطاع عالمنا الإسلامى أن ينقد كلا من إقليدس وبطليموس ، وبهذا أبدع فى مجال الرياضيات التى كانت بمثابة حلقة الوصل بين فلسفته النقدية وبين عقليته التجريبية ، وأنشأ من خلال ذلك علماً جديداً هو علم البصريات الهندسية الذى استخدم فيه عناصر المنهج التجريبي من ملاحظة وتجربة وفرض إلى أن وصل إلى القانون العلمى والنظرية العلمية .

وبالرغم من أن هذين الفصلين قد تم التركيز فيهما بصورة رئيسية على الجانب المعرفى (الإستمولوجى) والجانب المنهجى (الميثودولوجى) فى علوم الرياضيات والفلك والفيزياء التى أسهم فيها الحسن بن الهيثم بحثاً وتأليفاً وتأصيلاً وتجديداً ، إلا أننا نسجل بشأنهما ملاحظتين أساسيتين هما :

١ - الملاحظة الأولى تتعلق بالإسراف فى استخدام المصطلحات الخاصة بعناصر المنهج العلمى لدرجة بلغت حد الخلط المؤدى إلى اللبس والغموض فى بعض الأحيان . مثال ذلك ما ذكر عن أنواع الملاحظة الساذجة والبسيطة والعلمية

والكيفية والكمية وعن أنواع التجربة الابتدائية والمباشرة وغير المباشرة والخيالية والحاسمة والفاصلة والحسية والمرتبلة والعلمية والمختبرية وغيرها والأصوب فى رأينا أن كلا من الملاحظة الساذجة والتجربة المرتجلة لا وجود لهما فى المعرفة العلمية والمنهج العلمى ، كما أن التجربة الحاسمة والتجربة الفاصلة مرادفات لمعنى واحد ، والتجربة الخيالية أقرب إلى الفرض العلمى والخيال منها إلى الواقع التجريبي ، والتجربة المختبرية ترجمة غير شائعة لما يعرف باسم « التجربة العملية » ، أى التى تجرى فى معامل الأبحاث ، تتميزاً لها عن التجارب الميدانية التى يجرى تطبيقها على نطاق ميدانى أو التجارب غير المباشرة بالنسبة لبعض الظواهر الفلكية والإنسانية . ويبدو أن صاحبة البحث لم تفرق بين أنواع التجربة العلمية ومستوياتها ذلك أن التجربة العلمية تجرى أولاً على نحو تمهيدى أو استطلاعى أو انتقائى أو تخطيطى لتحديد أفضل الظروف الممكنة لإجرائها بصورة حاسمة أو فاصلة بحيث يمكن تكرارها للحصول على نفس النتائج إذا ما توفرت نفس الظروف (يرجع ذلك إلى مؤلفنا : فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤) .

٢ - الملاحظة الثانية : تتعلق بغياب النموذج العلمى أو الإطار النظرى الذى يقاس عليه فى تقييم المعرفة العلمية عموماً ، وخاصة من الناحيتين « الإستيمولوجية » والمنهجية . إذ كان يمكن تعميق المناقشة فى

هذا الخصوص بالرجوع مثلاً إلى فكرة النموذج القياسى التى قدّمها « توماس كون » T. Kuhn أو إلى فكرة « الإستيمولوجيا الارتقائية » التى قدّمها « جان بياجيه » لنظرية المعرفة والنمو المعرفى ، أو إلى فكرة « التراجع الزمنى المعرفى » التى قدّمها « جاستون باشلار » لتسوغ المبررات المنطقية لإعادة قراءة تاريخ العلم بصورة عامة ، والعلم الإسلامى بصورة خاصة ، فى ضوء ما يستجد دائماً من أفكار ونظريات جديدة فى مجال إستيمولوجيا العلم وفلسفته .

(يرجع فى ذلك إلى ما كتبناه عن « إستيمولوجيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى) و « نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى » فى بحثين منشورين ضمن أعمال ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى ، قسنطينة ، الجزائر ، ٩ - ١٢ سبتمبر ١٩٨٩) .

وفى الفصل السابع عولجت قضية الحتمية العلمية وطبيعة القانون العلمى عند ابن الهيثم ، وتمت مناقشة آراء ابن الهيثم فى مبدأ « اطراد » الوقائع والظواهر وموقفه من إشكالية « العلّة » والعلاقة بين العلة والمعلول ، أو بين السبب والنتيجة ، ولم يكن مفهوم الحتمية عند ابن الهيثم يعنى أنها حتمية مطلقة على نحو ما ظهرت عليه فى عصر النهضة الأوربية ، ولكنها كانت حتمية نسبية كما يؤيدها العلم الحديث والمعاصر ، وهى فى نفس الوقت لا تخرج عن التصور الإسلامى الذى يؤمن بأن

موضوعاتها ، والأصوب في رأينا ، وإتساقا مع نتائج البحث وأهدافه ، أن يعتبر ابن الهيثم « مفكراً إسلامياً » .

ويؤخذ على الرسالة إجمالاً كثرة النقول والتكرار غير المفيد ، كما تجدر الإشارة إلى كثرة الأخطاء المطبعية واللغوية في الرسالة بصورة عامة وإلى تكرار المرجع الأخير من صفحة ٤٠٨ في أول صفحة ٤٠٩ . وأوصى بضرورة إجراء هذه التصويبات حتى يمكن أن يُعَوَّل على الرسالة كمرجع معتمد لأي باحث آخر .

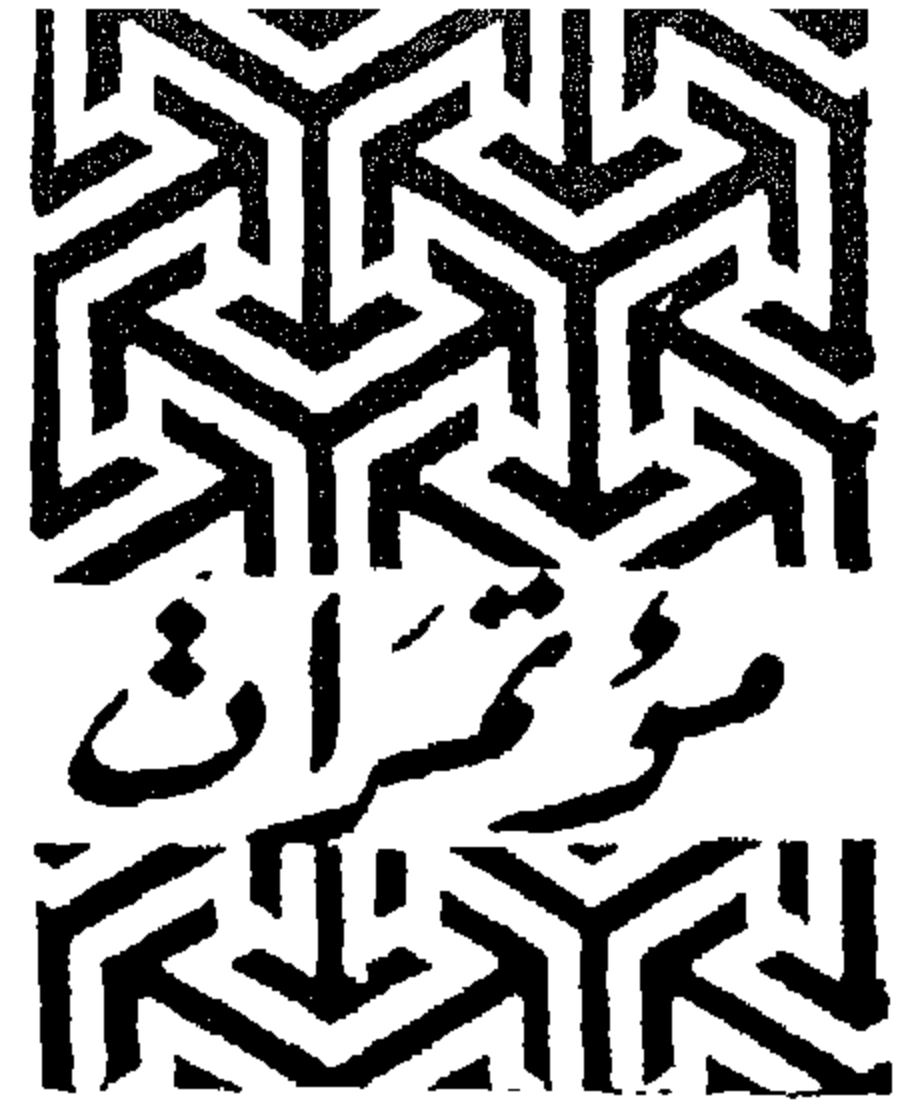
إلا أن هذه الملاحظات ، بالإضافة إلى ما أسلفناه في ثنايا التحليل ، لا يمكن أن تقلل من قيمة الرسالة ومن الجهد الكبير الذي بذل في إعدادها ، وهي بلا شك إسهام طيب في مشروع إسلامية المعرفة الذي نرجو له مزيداً من التقدم والازدهار حتى يصبح دليل الأمة الحقيقي على طريق التطبيق الإسلامي للفكر العصري المستنير .

هذا ، وبالله التوفيق وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الأحداث ومسبباتها هي من خلق الله سبحانه وتعالى وأن كل شيء مردود إلى الله .

وأخيراً جاء الفصل الثامن من الرسالة ليعالج على عجل بعض قضايا الفكر الفلسفي عند ابن الهيثم ، وخاصة فيما يتعلق بنظرية المعرفة وعمليات الإدراك وقوى النفس ونظرية الأخلاق وغيرها . وقد زاد من أهمية معالجته لهذه القضايا إضفاء الطابع العلمي عليها .

ثم جاءت صفحات الخاتمة الأربع بعد ذلك لتشير إلى أهم نتائج البحث التي سبق أن أوضحناها ، وتعزى السبب في عدم معرفتنا بقدر أكبر لجوانب الفكر الفلسفي عند ابن الهيثم بالمقارنة بما نعرفه عن آرائه العلمية إلى فقدان معظم مؤلفاته الفلسفية .. وهنا نسجل إعتراضنا الشديد على ما جاء في السطر قبل الأخير من صفحة ٣٧٧ من القول بأن ابن الهيثم يعتبر « مفكراً وضعياً » ، ونرى ضرورة حذف ذلك من الرسالة قبل إيداعها المكتبة أو طبعها في كتاب ، حيث لم يرد ما يبرر إصاق هذه الصفة بابن الهيثم ضمن محتويات الرسالة ولم يكن هذا ضمن



البيان المختام الصادر عن ملتقى الأسرة المسلمة وتحديات العصر

٢ - التأكيد على الطرح الواقعي التحليلي لأبعاد مكونات الأسرة وأساسياتها وظروفها الداخلية والخارجية (مستحدثات العصر ، المادية والعقلية) .
٣ - نبذ النظم الدخيلة وتطويع أنظمتنا للعصر في اطار يريده الشرع أى ضمن الضوابط الشرعية .

٤ - احترام كل من طرفي البناء الأسرى (الزوج والزوجة) لمسئوليتهم وعدم تجاوز حدود هذه المسئولية التى حدد معالمها الإسلام .

٥ - التأكيد على التوعية الاجتماعية بإتباع مناهج سليمة ووسائل فعالة .

٦ - تطهير الوسط الأسرى من مخاطر تلاحقه باستمرار (وسائل الإعلام) .

٧ - الإهتمام بالبناء المتكامل لشخصية الطفل (البيولوجى ، النفسى ، العقلى) .

٨ - درء المخاطر التى يجربها التفكير الخرافى والعرقى على الأسرة .

بناء على مبادرة النادى العلمى ابن النفيس بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، نُظم ملتقى الأسرة المسلمة وتحديات العصر ، وقد استمرت أشغال الملتقى ثلاثة أيام القيت خلالها الكلمات ودارت المناقشات بما يغطى محاور الملتقى وهى :

— الأسرة المسلمة النموذجية فى الكتاب والسنة .

— الأسرة المسلمة وتطوراتها عبر التاريخ .

— واقع الأسرة المسلمة اليوم .

— سبل النهوض بالوظيفة الرسالية للأسرة المسلمة فى هذا العصر .

وقد لوحظ من خلال الكلمات والمناقشات :

١ - التأكيد على الرجوع الى الكتاب والسنة لتجديد مفهوم الأسرة المسلمة النموذجية .

— التوصية بإنشاء جمعية وطنية للأسرة المسلمة بعيدة عن كل انتاء حزبي أو سياسي تكون مهمتها بيان نموذج الأسرة المسلمة كما نص عليه في الكتاب والسنة ، ودراسة واقع الأسرة ومدى تحقيقها لهذا النموذج أو ابتعادها عنه وأسباب ذلك وتوعية المواطنين رجالا ونساء بواجباتهم في هذا الصدد ودعم الأسرة ثقافيا وتربويا واجتماعيا واقتصاديا .

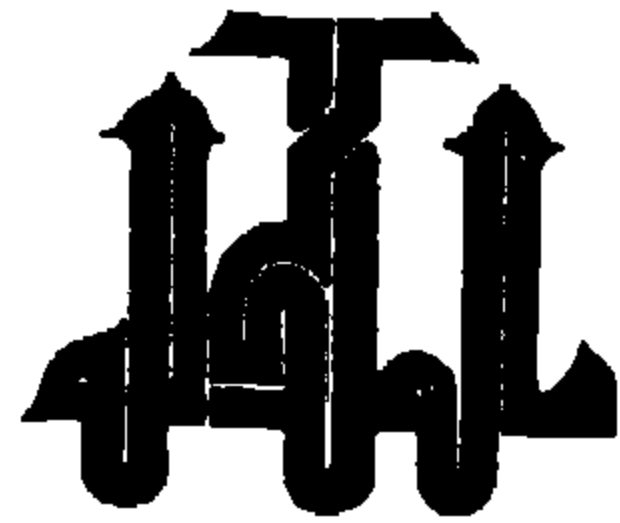
وعهد إلى اللجنة المنظمة للملتقى بإتخاذ الإجراءات العملية لإنجاز خطوات تأسيس الجمعية وفقا للقانون .

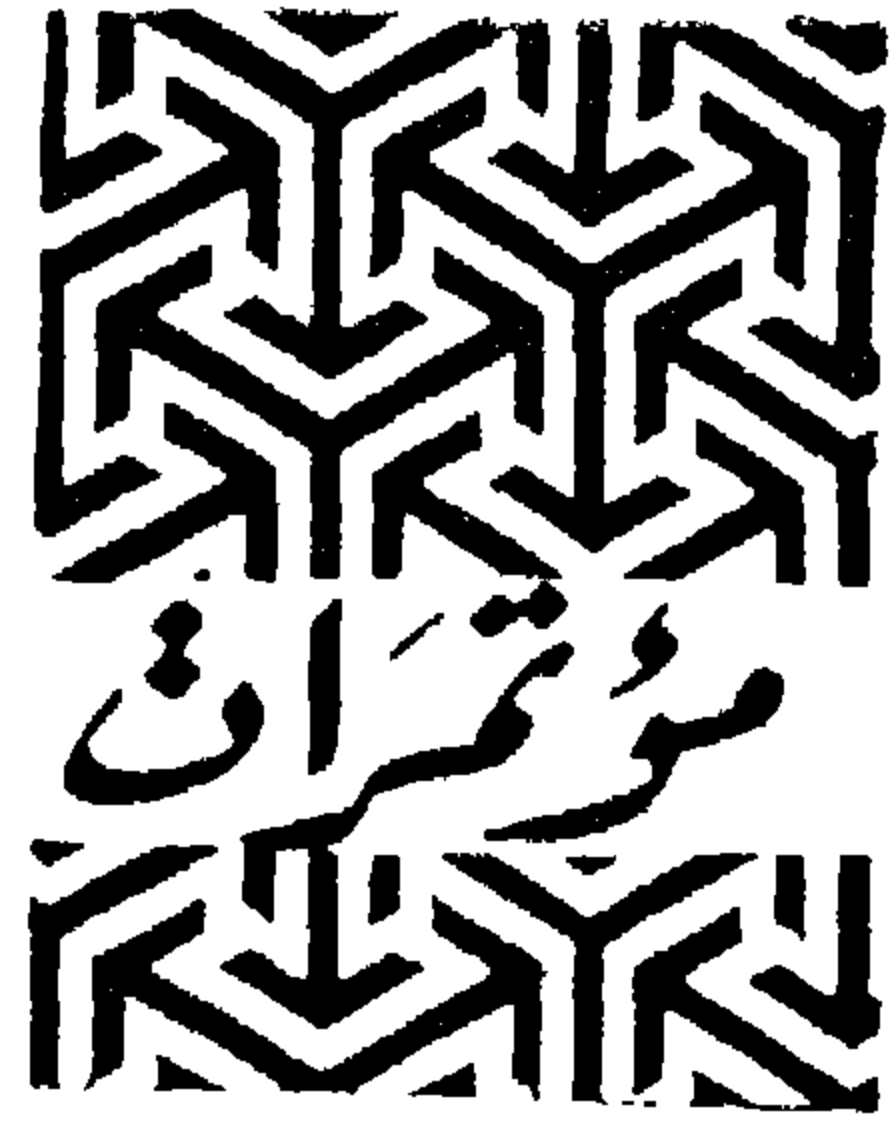
٩ - إيجاد اطار مناعى لحشد الطاقات ولحماية الأسرة المسلمة المعتدلة بإعطاء كل فرد من أفرادها دوره المنوط به في جميع المجالات .

١٠ - التأكيد على تيسير المحيط الخارجى المعيشى المستقر لتكوين هذه الأسرة .

١١ - تقديم التعبئة الثقيفية للأسرة لأنها الوسيلة التى تحقق توازنا اجتماعيا بين أفرادها .

واستجابة للإهتمام المتزايد بتحقيق هذه المعانى فى الواقع العملى للأسرة المسلمة وتحويلها الى مؤسسة دائمة قرر المشاركون فى الملتقى :





تقرير ندوة

نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي - قطر

اختار فيها المشاركون سعادة الدكتور/ عبد الله جمعة الكبيسي - مدير الجامعة بالنيابة - رئيساً شرفياً للندوة ، كما اختاروا الأستاذ الدكتور/ يوسف القرضاوي - رئيساً عملياً لها ، والأستاذ الشيخ/ محمد حسام الدين وكيل الأزهر نائباً للرئيس ، والأستاذ الدكتور/ أكرم ضياء العمرى مقرراً عاماً .

وقد ناقشت الندوة البحوث المتخصصة في التنظير للموسوعة عملياً وتقنياً ، وشارك فيها جميع من العلماء المتخصصين في السنة ، والحاسوب ، والمعنيين ببناء الموسوعة ، منهم تسعة عشر من خارج دولة قطر .. وذلك لاعطاء تصور شامل لسلمات الموسوعة العامة ، ومصادرها ، والتنسيق والتعاون بين الجهات العاملة في هذا المجال في أنحاء العالم الإسلامي وخارجه .

وقد أوضحت المناقشات المستفيضة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين .

برعاية حضرة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر الرئيس الأعلى للجامعة ، وبدعوة من مركز بحوث السيرة والسنة بجامعة قطر ، انعقدت - في قاعة الاجتماعات بمبنى الإدارة بجامعة قطر ما بين ١٣ - ١٦ شعبان ١٤١٠ هـ الموافق ١٠ - ١٣ مارس ١٩٩٠ - ندوة متخصصة لدراسة التصورات الخاصة ببناء « موسوعة شاملة للحديث النبوي » .

وقد افتتحت الندوة بكلمة من السيد الدكتور/ عبد الله جمعة الكبيسي - مدير جامعة قطر بالنيابة ، وكلمة من فضيلة الأستاذ الدكتور/ يوسف القرضاوي - مدير مركز بحوث السنة والسيرة . وعقدت الندوة طوال هذه الأيام جلسات صباحية ومسائية ابتدأت بجلسة إجرائية

أ - التنسيق والتعاون :

توصى الندوة بإنشاء جهاز دائم للتنسيق والتعاون والتكامل بين الجهات المشتغلة بخدمة موسوعة السنة والسيرة النبوية ، ويوجه مدير مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر الدعوة إلى الانضمام إليه وفقا للنظام الأساسي المرافق ، ويحدد لها مهلة ثلاثة أشهر من تاريخ الدعوة لإبداء موافقتها على الانضمام ، وتبدأ بعد ذلك مباشرة إجراءات التسجيل وممارسة النشاط .

وبناء على هذه التوصية اجتمعت لجنة من الأعضاء المختصين ووضعت مشروع النظام المرافق الذي أقرته الندوة بالاجماع .

ب - السمات العامة للموسوعة :

١ - تسمى الموسوعة الشاملة باسم « ديوان الحديث » .

٢ - تحصر الموسوعة الشاملة جميع الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ مع تمييز الصحيح منها عن الضعيف .

٣ - تستوعب الموسوعة الشاملة كل مصادر السنة دون التقيد بزمان تأليفها ، كما تستوعب الأحاديث المسندة التي أخرجتها المؤلفات الأخرى في العلوم الإسلامية مثل كتب التفسير والتراجم دون التقيد بزمان تأليفها .

٤ - تتم معالجة المعلومات المدخلة لغرض بناء الموسوعة بعد توثيقها عمليا من قبل علماء متخصصين في السنة . ولا مانع من إدخال المؤلفات غير المحققة عمليا للإفادة

أهمية مشروع الموسوعة الحديثة الشاملة للأمة الإسلامية في المجالات العقدية ، والتشريعية والتربوية والثقافية ، والعلمية .. من حيث إرسائها بيانات واسعة تخدم هذه الحقول المعرفية ، وتؤسس (بنك) معلومات ييسر البحث في السنة أمام المتخصصين ، والمثقفين عامة .

وقد شكر المشاركون لدولة قطر أميراً وحكومة وشعباً ، وجامعة ومركزاً ، مبادراتها الكريمة في خدمة السنة والسيرة ، إذ أنها تبنت مؤتمر السنة والسيرة العالمي الثالث عام ١٤٠٠ هـ الذي تأسس مركز بحوث السنة والسيرة تنفيذا لتوصياته كما تبنت هذه الندوة المتخصصة ، لذلك قرر المؤتمر رفع برقية شكر إلى حضرة صاحب السمو أمير دولة قطر حفظه الله تعبيراً عن التقدير والعرفان . وخصوصاً بعد ما لمسوه من سموه عند استقباله الكريم لهم من حرص بالغ على دعم كل ما يخدم السنة النبوية المشرفة ، ويعلى كلمة الإسلام .

وقد انبثقت عن الندوة خمس لجان فرعية ، عقدت اجتماعاتها على هامش الندوة ثم تقدمت بدراساتها وتوصياتها إلى أمانة الندوة .

وعلى ضوء البحوث المقدمة والمناقشات المستفيضة في جلسات العمل التي انعقدت في فترة الندوة ، وتوصيات اللجان ودراساتها ، انتهت الندوة إلى التوصيات الآتية :

من الحاسوب في توثيقها ، بالاعتماد على قاعدة المعلومات الواسعة المخزنة فيه ، وللإفادة من برامج التي تيسر المراجعة والتحقيق .

٥ - لا تعتبر المصادر المطبوعة موثقة إلا إذا كانت ملتزمة بالمنهج العلمي في التحقيق ، أما الطباعات غير المحققة ، والمخطوطات فيلزم توثيقها علمياً .

٦ - توصي الندوة بأن يتبنى أحد مراكز خدمة السنة حصر قواعد علم مصطلح الحديث وإعادة صياغتها فنيا لإعداد برنامج مناسب يضم إلى حزمة برامج الحاسوب الآلي لأعداد الموسوعة .

ج - التصنيف والفهرسة :

في مجال التصنيف والفهرسة أوصت الندوة بما يلي :

١ - وضع تصنيف شامل (مكائز) في مختلف أبواب الحديث ولا بد أن يراعى هذا التصنيف وهذه المكتزة حاجات العلوم المختلفة . فيشتمل هذا المكنز على ما يخدم قواعد بيانات موضوعية في العقيدة والعبادات والجهاد والأخلاق والآداب والأسرة والمجتمع والتربية والاقتصاد والخدمة الاجتماعية والغذاء والصحة والإعلام والإدارة والسياسة وعلم النفس .. إلخ ..

ويتم إعداد هذا المكنز حتى المستوى الثالث على الأقل مثل (عبادات - حج - طواف) ، وذلك حتى يتمكن الباحثون

من الشروع في تصنيف الحديث النبوي في الديوان تحت هذه العناوين الرئيسية ، وتركت المستويات الدقيقة إلى مابعد اكتمال الديوان ، ثم استخراج الموسوعة .

٢ - تصنيف أحاديث الديوان وفق المكنز المعد لهذه الغاية ، وهذا يقتضي أن يكون المشتغلون بالتكشيف الأولى أصحاب علم يمكنهم علمهم من نسبة الحديث إلى عناوين التصنيف .

٣ - أن يكون التصنيف قابلاً لنظام الإحالات ، بحيث يحال الحديث على عناوين أخرى .

٤ - التصنيف اللفظي لأحاديث الديوان ، وذلك في نوعين من التصنيف :

أ) التصنيف على بداية الأحاديث .

ب) التصنيف على الألفاظ باستخدام الجذور والاشتقاقات .

٥ - تصنيف المعجم اللفظي للحديث ، حتى يتمكن الباحثون وطلاب المعرفة من فهم الأحاديث النبوية دون الحاجة إلى مراجعة المعاجم وكتب الغريب .

٦ - جمع روايات الحديث الواحد لأن جمع الروايات يساعد على البحث وإصدار الحكم .

٧ - ذكر الأحكام الاصطلاحية التي علق بها العلماء - وخصوصاً المتقدمين - على هذا الحديث ، وذلك بوجود قائمة أنواع الحديث تشتمل على أهم الأنواع التي يمكن أن يصنف فيها الحديث .

مشروع النظام الأساسي لاتحاد مراكز خدمة السنة والسيرة النبوية

إنه في يوم :

اجتمع المؤسسون الآتية أسماؤهم :

- ١ -
- ٢ -
- ٣ -
- ٤ -
- ٥ -
- ٦ -
- ٧ -

واتفقوا على مايلي :

أولاً : ينشأ بمدينة القاهرة « اتحاد مراكز خدمة السنة والسيرة النبوية » وفقاً للقانون رقم لسنة . وللإتحاد الحق في إنشاء فروع ومكاتب داخل جمهورية مصر العربية وخارجها .

ثانياً : يهدف الإتحاد إلى التنسيق والتعاون والتكامل بين الجهات المؤسسة له لتحقيق الأهداف التالية :

- ١ - إعداد موسوعة للحديث النبوي تضم صحاح الأحاديث محققة ، مبنية ، مفهرسة ، مخرجة لإخراجاً عصرياً مشوقاً ، معلقاً عليها بما يوضح المفاهيم ، ويدفع الشبهات والمفتريات

٨ - ذكر الأحكام الاصطلاحية التي ستصدرها لجان البحث الأولية وفق (٧)

٩ - ذكر الأحكام الاصطلاحية النهائية الصادرة عن مجلس العلماء وفق (٧) كذلك .

د - استغنى دمام الحاسوب (الكومبيوتر) :

توصي الندوة في مجال استخدام الحاسوب بما يأتي :

- ١ - استخدام قاعدة بيانات موحدة .
- ٢ - ضرورة تبادل المعلومات حول البرامج التطبيقية الخاصة بموسوعة الحديث الشريف والتي تقوم بتطويرها المراكز البحثية المختلفة .

٣ - تقديم الدعم المادي من الاتحاد المقترح للمراكز البحثية التي لا تتوفر لديها الإمكانيات لشراء الحاسبات والبرمجيات التي تتوافق مع التوصية رقم (١) .

٤ - دراسة مستويات الترميز اللازمة للمشروع وتوحيدها بقدر الإمكان .

٥ - المبادرة بفحص تقويم الجهود الحالية التي قطعت شوطاً في تطبيق الحاسوب في مجال السنة النبوية لتحديد مدى الاستفادة منها في إطار الخطة العامة لتكامل الجهود .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

١ - التوقيع على النظام الأساسي بما يفيد الالتزام به .

٢ - فتح الإشتراك السنوي الذي يقرره مجلس الأمناء ، وللمجلس أن يقبل غير المؤسسات من المهتمين بأعمال السنة والسيرة النبوية .

٣ - الالتزام بقرارات أجهزة الاتحاد التي تصدر عنه وفقا لهذا النظام الأساسي .

وفقد العضو عضويته إذا أخل بأحد هذه الشروط ، ويتم ذلك بقرار من الجمعية العامة للاتحاد بناء على إقتراح مجلس الأمناء .

وللإتحاد أن يقبل في عضويته غير المؤسسات من المهتمين بأعمال السنة والسيرة النبوية .

رابعا : يجتمع أعضاء الإتحاد مرة واحدة على الأقل كل سنة في صورة جمعية عامة عادية يتم خلالها :

١ - اعتماد الخطط اللازمة لتحقيق أهداف الإتحاد .

٢ - مناقشة تقرير مجلس الأمناء عن نشاط الإتحاد خلال السنة المنتهية .

٣ - التصديق على الحساب الختامي لموارد ومصروفات السنة المنتهية .

٤ - اقرار الموازنة التقديرية للسنة الجديدة .

٥ - اقرار مآثره بخصوص الأمور التي يعرضها عليها مجلس الأمناء بما في ذلك قبول أعضاء جدد وإنهاء العضوية عن من يخل

٢ - الإسهام في تحقيق المصادر المهمة للسيرة والسنة ، ونشرها بما يلائم العصر ، ويقربها لمن يريد أن يستفيد منها .

٣ - إصدار دراسات عصرية عن السيرة والسنة تجلّي مقاصدها ، وتسهم في تكوين وعي إسلامي صحيح .

٤ - متابعة ما ينشر عن السيرة والسنة بأقلام المستشرقين وغيرهم ، للتنبؤ به بالجيد منها ، والرد على ما فيه تحامل أو افتراء .

٥ - إخراج دراسات مرجعية (بيلوجرافية) مفصلة ، وأخرى جغرافية وأثرية وخرائط لأرض الرسالة ومواقع الغزوات وأحداث فترة النبوة .

٦ - دراسة الأحكام الشرعية المستمدة من السنة بشكل متكامل ، للإستفادة منها عند وضع القوانين والتشريعات .

٧ - إصدار مجلة علمية متخصصة ، تتابع حركة التأليف والنشر في حقل الفكر الإسلامي المتعلق بالسيرة والسنة ، وإصدار دليل دوري بالمراجع والمقالات المنشورة في هذا الشأن .

٨ - إنشاء مكتبة إسلامية لبحوث السيرة والسنة ومؤلفاتها ومراجعتها ومخطوطاتها .

ثالثا : يقبل للانضمام إلى عضوية الإتحاد - إلى جانب الأعضاء المؤسسين الموقعين على هذا النظام الأساسي - كل مؤسسة إسلامية تقوم بنشاط يدخل ضمن الأغراض المنصوص عليها في البند ثانيا أعلاه وبشرط :

لضمها إلى قاعدة المعلومات وحزمة البرامج .

سادسا : يتخذ الإتحاد الإجراءات اللازمة بالطرق القانونية وغيرها للحفاظ على نصوص الحديث وعلومه من عبث العابثين من ناشري الكتب ومنتجي الوسائل السمعية والبصرية الأخرى سواء داخل العالم الإسلامي أو خارجه .

سابعا : تكون مهمة مجلس أمناء الإتحاد تسير شؤون الإتحاد من خلال اجتماعات دورية لا تقل عن ثلاثة اجتماعات في السنة .. ويختص مجلس الأمناء بكل مالم تختص به الجمعية العامة وفقا للبند (رابعا) وعلى وجه الخصوص اعداد الخطط وتأليف اللجان ووضع النظم والتكليف بالأعمال وعمل اللوائح الإدارية والمالية واللائحة المنظمة لأعمال مجلس العلماء . ويختار مجلس الأمناء من بين أعضائه رئيساً لمدة سنة قابلة للتجديد ، وتكون اللجان التي يؤلفها المجلس دائمة أو مؤقتة حسب طبيعة عملها ، وفي مقدمة اللجان الدائمة :

١ - لجنة الحاسوب الآلي :

وتختص بالنظر في البرامج التي يستخدمها الحاسوب في أعمال الموسوعة ، وتؤلف من مندوبى الجهات التي تستخدم الحاسوب وتحمل هذه الجهات مكافآت مندوبها .

٢ - لجنة الفهرسة والتصنيف والتكشيف

بشروطها .

٦ - اختيار مجلس الأمناء من عدد من الأعضاء لا يقل عن خمسة ، ولا يزيد عن تسعة أعضاء لمدة ثلاث سنوات .

٧ - اختيار مراقب حسابات الإتحاد للسنة المالية .

٨ - اختيار مجلس العلماء - بناء على اقتراح مجلس الأمناء - من عدد لا يقل عن عشرة من علماء الحديث المشهود لهم بالعلم والفضل والذين لا يقل إشتغال كل منهم بالسنة عن خمس عشرة سنة . ويضم المجلس أحد علماء التفسير وأحد علماء الفقه ، وأحد علماء أصول الفقه ، وأحد علماء اللغة العربية ، ويشترط كذلك ألا يقل إشتغال كل منهم بتخصصه عن خمس عشرة سنة . ويتم تفرغ عدد من أعضاء المجلس لا يقل عن أربعة وتدفع لهم المكافآت التي تقدرها الجمعية العامة بناء على إقتراح مجلس الأمناء ، وتكون عضوية مجلس العلماء لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد ، ويختار المجلس من بين أعضائه رئيساً لمدة سنة قابلة للتجديد ، ويختص مجلس العلماء ببحث جميع المسائل المتعلقة بالحديث وعلومه في أنشطة الإتحاد وفقا لللائحة الخاصة بذلك .

خامسا : تسجل براءة الأعمال العملية في نطاق الموسوعة من قبل الإتحاد حفظا لحقوق أصحابها ، ويشار إليها في مقدمة الموسوعة ، كما يمكن للإتحاد شراء البرامج والأعمال العملية الأخرى من أصحابها

وتختص بالنظر في النظم التي تجرى عليها الموسوعة في هذه المجالات ، وتؤلف من مندوبى الجهات التي تقوم بهذه الأنشطة ، وتحمل هذه الجهات مكافآت مندوبيا .

ثامنا : يقوم بالإشراف على العمل اليومي للإتحاد أمين عام متفرغ يختاره مجلس الأمناء ، يقوم بتنفيذ قرارات مجلس الأمناء ومجلس العلماء والجمعية العامة واللجان ، ويكون هو الرئيس التنفيذي لموظفى الإتحاد .

تاسعا : تعقد الاجتماعات العامة واجتماعات مجالس ولجان الإتحاد في دولة المقر أو في غيرها حسبما يقرره مجلس الأمناء .

عاشرا : تتمثل موارد الإتحاد في :

١ - الاشتراك السنوى للأعضاء .

٢ - التبرعات من الأعضاء وغيرهم .

٣ - بيع مطبوعات الإتحاد .

وتتمثل مصروفات الإتحاد في :

١ - المصروفات الإدارية والمكافآت .

٢ - نفقات المشروعات التي يقوم بها

الإتحاد مستقلة عن مشروعات الأعضاء .

٣ - ما يقدمه الإتحاد لبعض المشروعات

التي يقوم بها الأعضاء ، وتعجز مواردهم عن الوفاء بها .

ويتم الصرف بمعرفة الأمين العام في إطار اللائحة المالية والموازنة التقديرية للإتحاد ، وقرارات مجلس الأمناء .

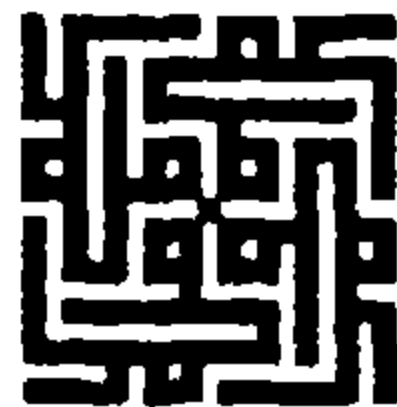
حادى عشر : تصدر جميع الأعمال التي يجرى تنفيذها وفق الخطط المعتمدة بإسم الإتحاد إلى جانب إسم الجهة التي قامت بتنفيذها ، وينفرد الإتحاد بوضع اسمه على الأعمال التي قام بها بصورة مستقلة .

وتوضع لائحة تحدد القواعد المنظمة للتحقيق والنشر .

ثاني عشر : يجوز تعديل هذا النظام بقرار من الجمعية العامة بأغلبية الثلثين ، ويتبع فيما لم ينص عليه في هذا النظام من الأمور الاجرائية أحكام القانون رقم لسنة .

ثالث عشر : فوض المؤسسون الموقعون على هذا النظام الأساسى الأستاذ/ صالح عبد الله كامل ، في متابعة إجراءات تسجيل الإتحاد وإدخال ماقد ترى الجهات الرسمية المختصة إدخاله من تعديلات على هذا النظام .

والله الموفق



Committed to Serious Research and Scholarship
**The American Journal of
 ISLAMIC SOCIAL SCIENCES**

Subscription requests may be sent to the following distribution agencies. For information on special rates please contact the designated agencies below. (Payment may be made in local currency). Subscriptions cover one calendar year.

AJISS (USA & Canada)
 P.O. Box 669
 Herndon, VA 22070, USA
 (703) 471-1133

Distributors:

Bangladesh
 Dr. Syed Abdullah M. Tahir
 House No. 12, Rd. No. 4A (New)
 Dhanmondi R/A, Dhaka
 Tel: 503-382

Egypt
 IIIT Office
 26-A Al-Gazira Al-Wosta Street
 Zamalek, Cairo
 (202) 340-9520

India
 Genuine Publications & Media (Pvt.) Ltd.
 Vateg Building, Nizamuddin West
 New Delhi-100 013

Jordan
 Dr. Fathi Malkawi
 Dept. of Education
 Yarmuk University, Irbid
 (962)-2-271100 Ext. 3356

Malaysia
 Anwar Al Tahir
 3402 Jalan Ampang, Hilri 2
 Kuala Lumpur 55000
 Tel: (60) (3) 756-8616
 Fax: 765-4657

Morocco
 Mohamad Al-Makki Al-Wazzani
 P.O. Box 407
 Abdullah Bin Yasin Street No. 1, Tetwan
 (212) (96) 2546

Pakistan
 IIIT Office
 28, Main Road
 F-10/2 Sector, Islamabad
 (92)(51) 858-926

Qatar
 Omar Obaid Hassana
 P.O. Box 893, Doha
 (974) 441-830

Saudi Arabia
 International House
 for Islamic Books
 P.O. Box 55195, Riyadh 11534
 (966) 1-465-0818

Sudan
 Abdalla Makki Sadiq
 IIIT Office
 P.O. Box 4375, Khartoum
 (249) 117-327

Trinidad
 Islamic Missionaries Guild
 P.O. Box 800, Port of Spain
 (809) 627-5797

Turkey
 Basim Yayim Organizasyon Ve Tic. Ltd.
 Fevzi Pasa cd 11/7 Faith, Istanbul
 (9) 524-4499

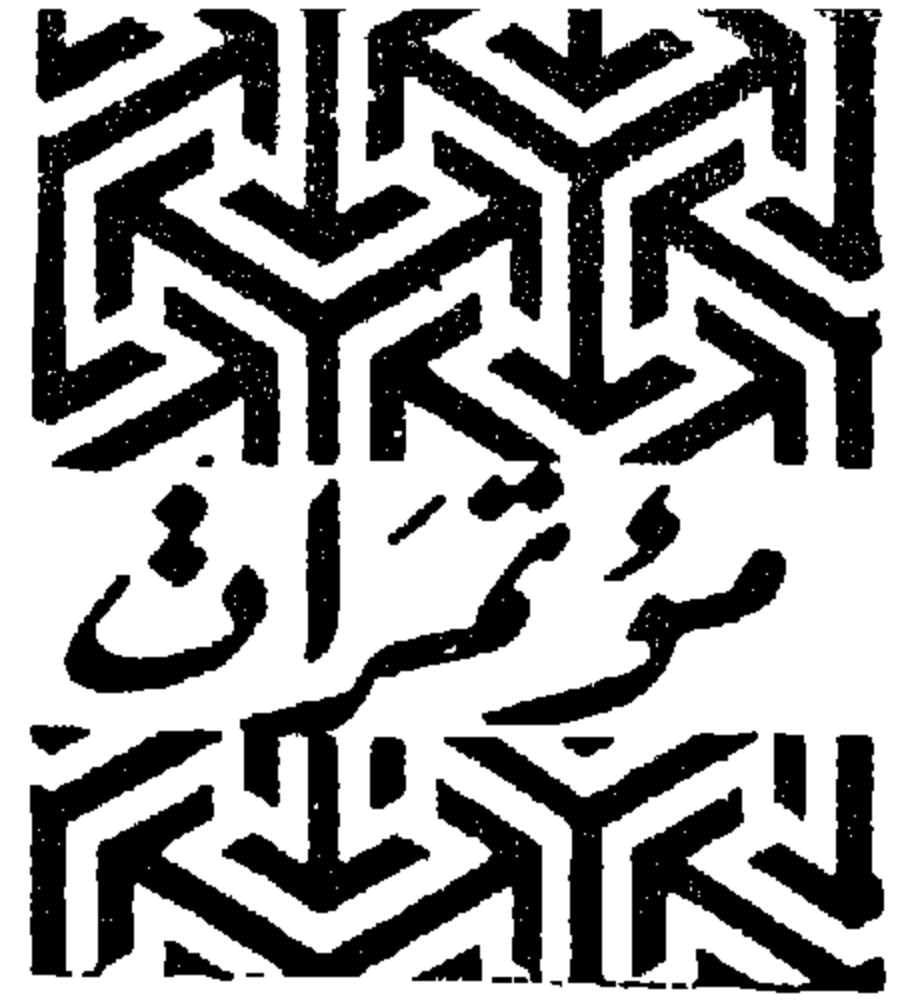
United Kingdom
 Muslim Information Services
 233 Seven Sisters Rd.
 London N4 2DA
 (44)(71) 272-5170



The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) is published by the Association of Muslim Social Scientists (AMSS) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT). The Journal wishes to serve as a bridge between Muslim intellectuals and scholars all over the world to effect the development of a scholarly approach in the fields of Islamic social sciences and human studies.

Country	Institutions	Individuals	Students	Name _____
USA/Canada	\$45	\$30	\$30	Profession _____
Bangladesh	Rs 375	Rs 225	Rs 100	Address _____
Caribbean	\$45 (T.T.)	\$30 (T.T.)	\$25 (T.T.)	_____
Egypt	E £ 35	E £ 20	E £ 15	_____
India	Rs 375	Rs 225	Rs 100	City Country _____
Jordan	D 8	D 5	D 4.5	_____
Morocco	DR 180	DR 120	DR 100	_____
Pakistan	Rs 375	Rs 225	Rs 100	Enclosed is my check for a _____ year subscription
Malaysia	M \$45	M \$24	M \$15	in the amount of _____
Saudi Arabia	SR 180	SR 120	SR 100	
Sudan	S £ 55	S £ 30	S £ 25	
Turkey	TL 18000	TL 9000	TL 6000	
U.K.	£ 25	£ 20	£ 15	

Make checks payable to: AJISS



البيان الختامي وتوصيات

ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي

عمل عرضت ونوقشت خلالها الابحاث
المعدة للندوة وعددها ٢١ بحثا تناولت
الموضوعات التالية .

- ١ - المنهجية الاستدلالية في القرآن
للرد على خصوم الإيمان . د . أحمد عروة .
- ٢ - عناصر المنهج العلمي في القرآن
والسنة . د . غازي عناية .
- ٣ - منهج المسلمين في علم الكلام .
د . فوقية حسين .
- ٤ - منهج البحث في علم العقيدة في
ضوء التطور العلمي المعاصر . د . محمد
عبد الستار نصار .
- ٥ - نظرات في منهج كتابة التاريخ .
د . عبدالحليم عويس .
- ٦ - المنهج في علم أصول الفقه .
د . عبد الحميد مدكور .
- ٧ - أزمة المنهج في الدراسات الفقهية

في الفترة من ٩ إلى ١٢ صفر عام
١٤١٠ هـ الموافق ١٢/٩/١٩٨٩م
انعقدت في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم
الإسلامية (قسنطينة الجزائر) ندوة « قضايا
المنهجية في الفكر الإسلامي » التي نظمتها
الجامعة بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر
الإسلامي (واشنطن) وقد شارك في أعمال
الندوة جمع من الأساتذة وطلبة وطالبات
جامعة الأمير عبد القادر والجامعة المركزية
وحضر جلستها الافتتاحية ممثلون عن ولاية
قسنطينة وجبهة التحرير الوطني والمجلس
البلدي واللجنة الدينية حيث القيت كلمات
من رئيس الجامعة د . عمار الطالبي رئيس
الندوة ومن المستشار الأكاديمي للمعهد
العالمي للفكر الإسلامي د . جمال الدين
عطية مقرر عام الندوة ومن ممثل الأساتذة
ضيوف الندوة د . محمد عبد الهادي أبو
ريدة .

وقد اشتملت الندوة على سبع جلسات

المتودولوجيا الإسلامية . أ . محمد أمزيان .

١٩ - المنهج المعرفي الغربي في البحوث
الافريقية : ملاحظات نقدية وتأملات في
المنهج الإسلامي البديل . د . علي قريشي .

٢٠ - اشارات قرآنية حول منهج
التغيير الاجتماعي . د . عبد الصبور
مرزوق .

٢١ - منهج في التعامل مع
المصطلحات . د . محمد عمارة .

وقد اعدت لجنة الصياغة مشروع البيان
الختامي والتوصيات الذي ناقشته الندوة في
جلستها الختامية وأقرته على النحو التالي .

البيان الختامي

لم يعد يخفى على المشتغلين بالدراسات
العلمية ما للمناهج من أهمية كبرى في بناء
العلم ودقته ونهضته ، فلا علم بدون
منهج ، والبحث بدون منهج يعد من تبديد
الجهود والطاقة ، ومن هنا جاءت ضرورة
أهمية عقد ندوة عن قضايا المنهجية في الفكر
الإسلامي باعتبارها مقدمة لازمة لأي جهد
يبدل على الساحة العلمية الإسلامية في
سبيل صياغة إسلامية للعلوم اجتماعية كانت
او طبيعية خاصة ان المذهبية الإسلامية لها
خصائصها المستقلة وقسماتها المميزة ، الأمر
الذي يستدعي رصد تجربتها المنهجية في
مراحل ازدهارها الحضاري حتى تستعين
بها في نهضتها المرجوة مع استيعابها لما عرفه
العصر من مناهج علمية يمكن الاسترشاد
بها في رحلة النهوض الإسلامي ، ولهذا

الحديثة . د . محمد كمال الدين أمام .

٨ - المنهج العلمي والروح العلمية لدى
ابن خلدون وصلتها بالإسلامية . د . عماد
الدين خليل .

٩ - ابستمولوجيا العلم ومنهجية في
التراث الإسلامي . د . أحمد فؤاد باشا .

١٠ - التقييم الابستمولوجي المنهجي
لمساهمات العلماء المسلمين . د . محمد
الجندي .

١١ - العلاقة بين النص والعقل .
د . محمد عمارة .

١٢ - أزمة المنهج في العلوم الانسانية .
د . علا أنور .

١٣ - دور المناهج الغربية في سيادة
فكرة التغريب والاستلاب الحضاري
والثقافي على العقل المسلم . د . سليمان
الخطيب .

١٤ - نسق إسلامي لمناهج البحث
العلمي . د . أحمد فؤاد باشا .

١٥ - استفادة العلوم الحديثة من
المناهج الشرعية . د . عبد اللطيف عبادة .

١٦ - المناهج بين النظرتين الاحادية
والتعددية . د . محمد الجندي .

١٧ - العلوم الاجتماعية بين التنظير
العلمي والتنظير الايديولوجي .
د . مصطفى عشوي .

١٨ - تلازم الموضوعية والمعارية في

دارت هذه الندوة حول ثلاثة محاور أساسية :

الأول : التعريف بأهم المناهج التي استخدمها المسلمون في عصور ازدهارهم .

الثاني : التعريف بأهم المناهج المستخدمة في الساحة العالمية مع دراستها دراسة نقدية تبرز ما تعانيه من أزمة وما وجه إليها من نقد من داخلها بغية تحديد موقعها في خريطة العمل المنهجي الإسلامي المعاصر .

الثالث : تقديم أبحاث حول إقامة نسق إسلامي منهجي في مجالات العلوم المختلفة .

ولعل ما قدم من جهود في هذه المجالات وما دار حولها من مناقشات قد أبرز الحاجة إلى ضرورة استكمال بعض الجوانب التي تعبر عنها التوصيات التالية .

التوصيات

١ - توصي الندوة بضرورة اجراء استقصاء كامل للآيات القرآنية والاحاديث النبوية المتعلقة بالمنهجية بمفهومها الاصطلاحي ، مع العمل على تصنيفها وفق المناهج المختلفة الدالة عليها .

٢ - توصي الندوة بعمل استقصاء شامل للآيات القرآنية والاحاديث النبوية الخاصة بالاستدلال على قضايا الإيمان متضمنة منهج الرسل في مواجهة خصوم الإيمان .

٣ - توصي الندوة برصد المشروعات

والمحاولات الساعية إلى تجديد علم الكلام الإسلامي في المنهج والموضوع بغية تخطيط كتاب دراسي واستكتاب الأساتذة المختصين لانجازه مع الاخذ في الاعتبار متابعة أحدث الانجازات العلمية والبناء عليها في نسق علم الكلام الجديد ومع الابقاء على منهج القرآن في الاستدلال على القضايا الإيمانية ، على ان يراعى النظر بالاضافة والتعديل في هذا الكتاب بصفة دورية .

وتوصي الندوة بتعميم تدريس هذا الكتاب في جميع جامعات البلاد الإسلامية .

٤ - توصي الندوة بضرورة اجراء استقصاء شامل للآيات القرآنية والاحاديث النبوية التي تتناول السنن التاريخية بغية الوصول إلى منهج لتفسير التاريخ بعد مقدمة ضرورية لكتابة جديدة لتاريخ الإسلام والمسلمين على أن يراعى في هذه الكتابة الروح الموضوعية (عدم الانتقاء لاسلبا ولا ايجابا) من ناحية ومن ناحية اخرى تراعى شمولية الكتابة بحيث تتناول التاريخ في أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، مع مراعاة وحدة الأمة الإسلامية عند كتابة هذا التاريخ .

٥ - توصي الندوة أن يتجاوز الدارسون للتاريخ المنهج الغربي الذي يحصر ابداعات المسلمين في التاريخ وتفسيره في ابن خلدون بحيث تستوعب الدراسات المناهج التي سبقت ابن خلدون ومصادره

في كتابة التاريخ والمدارس التي جاءت من بعده وطورت منهجه وتجاوزته .

٦ - توصي الندوة بضرورة إجراء دراسة شاملة لمناهج الأصوليين في علم أصول الفقه وعلم الخلاف وعلم الفروق ، وعلم مقاصد الشريعة ، وعلم القواعد بهدف استجلاء ما فيها من وحدة وما فيها من تنوع في المناهج حسب موضوعاتها .

٧ - توصي الندوة بضرورة تطوير علم أصول الفقه في بعض أدواته وموضوعاته بحيث يكون قادراً على مواجهة الواقع المتغير بما يكفل إنزال حكم الشرع عليه ومن ناحية أخرى ضرورة العمل على استفادة علم أصول الفقه بعد تطويره من مناهج العلوم الاجتماعية بالاضافة إلى جعله منهجاً تستفيد منه هذه العلوم في صياغتها الإسلامية .

٨ - توصي الندوة برصد وتحليل ومقارنة المنهج الحديث والمعاصر في مجال الدراسات الفقهية والتقنيات الشرعية ما طبق منها وما يزال في طور الاعداد ، على أن تستوعب هذه الدراسة أكبر عدد ممكن من الدول الإسلامية .

٩ - توصي الندوة بتكثيف الدراسات التحليلية والتنظيرية والتاريخية لانجازات المسلمين في العلوم المختلفة انسانية وطبيعية مع الاسترشاد بمناهج التفسير والتحليل القديمة والحديثة والمعاصرة دون الوقوع في أسر منهج معين تؤول أحداث ووقائع ومراحل تاريخ الإسلام العلمي والفقهى

لمصلحته .

١٠ - توصي الندوة بدراسة اسهامات المسلمين في العلوم الطبيعية المختلفة بواسطة اساتذة متخصصين كل في مجال تخصصه ، مع بحث أسباب تخلف المسلمين الحالي التي أدت إلى توقفهم عن الأبداء في هذا المجال ومع بيان الحلول المقترحة لهذا الوضع .

١١ - توصي الندوة بضرورة أن تتضمن المقررات الدراسية للعلوم الطبيعية والرياضية في مراحل التعليم المختلفة في الدول الإسلامية مدخلا يتضمن اسهامات المسلمين في مجال هذا العلم بشيء من التفصيل وبصورة تليق بهذا الاسهام .

١٢ - توصي الندوة بضرورة تعميم تدريس الثقافة الإسلامية في جميع جامعات البلاد الإسلامية .

١٣ - توصي الندوة بضرورة تدريس مادة مناهج البحث والتفكير العلمى في كافة الكليات الجامعية في الدول الإسلامية ، وكذلك في السنة الأخيرة من المرحلة الثانوية .

١٤ - توصي الندوة بضرورة بحث مدى توظيف علماء الكلام والدعاة للتقدم العلمى الذى وصل إليه المسلمون في فترة ازدهارهم في تثبيت العقيدة .

١٥ - توصي الندوة بضرورة حصر الآيات والاحاديث النبوية التي تتضمن أرقاماً مع دراسة دقيقة لدلالاتها ومعانيها .

١٦ - تؤكد الندوة على ضرورة

الاجتهاد المعاصر لسد الحاجات المتجددة في المجتمع الإسلامى على أن يكون واضحا أن الاجتهاد لا يكون إلا في المتغيرات دون الثوابت التي جاءت بها النصوص القطعية الثبوت والدلالة .

١٧ - توصى الندوة بضرورة نقد مناهج العلوم الانسانية من منظور إسلامى أصيل - مع الاستفادة من إيجابيات النقد العربى لذاته - باعتبار ذلك مقدمة لصياغة مناهج إسلامية لهذه العلوم .

١٨ - كما توصى الندوة بضرورة مواصلة اتخاذ الخطوات العلمية والعملية لصياغة مناهج إسلامية في العلوم الانسانية .

١٩ - توصى الندوة بضرورة حصر المناهج التي استخدمها المسلمون في العلوم المختلفة وربطها بالعلوم الاجتماعية والطبيعية المعاصرة بغية توظيفها لتجديد مناهج هذه العلوم وتأسيسها إسلاميا .

٢٠ - وتوصى الندوة بضرورة رصد أثر الايديولوجيا على مناهج البحث العلمى في الغرب ومدى الاستفادة من نتائج هذا الرصد في صياغة مناهج إسلامية للعلوم .

٢١ - توصى الندوة بضرورة الاسترشاد بجميع ماتم انجازه في مجال مناهج العلوم المختلفة دون التعصب لمنهج دون آخر أو ربط علم من العلوم لمنهج وحيد مع مراعاة عدم تعارض أى من هذه المناهج مع الأصول الإسلامية .

٢٢ - توصى الندوة بضرورة استقصاء الدراسات والترجمات والابحاث التي تؤكد انتقال علوم ومناهج وأبحاث المسلمين إلى مفكرى الغرب والتعريف بالخطوط منها والمطبوع بصورة تحسم قضية تأثير بعض مفكرى وفلاسفة الغرب مباشرة بحضارة المسلمين على أن يكون الاعتماد في هذا الأمر على المراجع والكتابات الأصلية التي تعتبر حجة لدى الغربيين .

٢٣ - توصى الندوة بضرورة دراسة عميقة لمنهج التفاعل الحضارى من منظور إسلامى يوضح ما نأخذ وما نترك من الحضارات الأخرى مع بيان منهج السلف ومنهج الاوربيين في التعامل مع الحضارات .

٢٤ - توصى الندوة بأهمية العمل على رصد وكشف المخططات التغريبية وبيان خطواتها التنفيذية على جميع المستويات وتحليلها منهاجا ومضمونا .

٢٥ - توصى الندوة بدراسة التأثيرات السلبية للتغريب على عقول المسلمين وكيفية التصدى لها .

٢٦ - توصى الندوة بضرورة التأكيد على أهمية القيم باعتبارها من الثوابت الإسلامية في أية محاولة لصياغة مناهج العلوم من منظور إسلامى .

٢٧ - توصى الندوة بضرورة اجراء استقصاء للآيات القرآنية والاحاديث النبوية المتعلقة بالتغيير الاجتماعى بغية إيضاح

المنهج الإسلامى فى هذا الصدد وتغطية كافة الاشكاليات النظرية والعملية التى تعوق مسيرة الصحوة الإسلامية بسبب عدم وضوح الرؤية الإسلامية .

٢٨ - توصى الندوة بضرورة العمل على جمع ودراسة المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بالعلوم الانسانية والكونية وتتبع ما طرأ عليها من تطور أو انحراف وما تؤدي إليه من تأثيرات ثقافية ، وذلك بغية معاونة الباحثين على تفهم مضامين المصطلحات ومجالات استخدامها .

٢٩ - توصى الندوة بأهمية البدء فى إعادة النظر فى المقررات الدراسية فى العلوم الشرعية والانسانية والكونية فى العالم الإسلامى فى ضوء المنهجية الإسلامية .

٣٠ - توصى الندوة بضرورة توجيه الابحاث والباحثين فى جامعات العالم الإسلامى خاصة فى مرحلتى الماجستير والدكتوراه إلى تعميق البحث العلمى فى الجوانب المنهجية بغية الاسراع فى الخروج من أزمة المناهج الحالية .

٣١ - توصى الندوة بضرورة تبنى المنظمات العاملة فى المجالات العلمية والفكرية والثقافية ، وكذلك جامعات الدول الإسلامية لقضية المنهجية باعتبارها العنصر الأساسى فى المشروع الحضارى

لنهوض العالم الإسلامى .

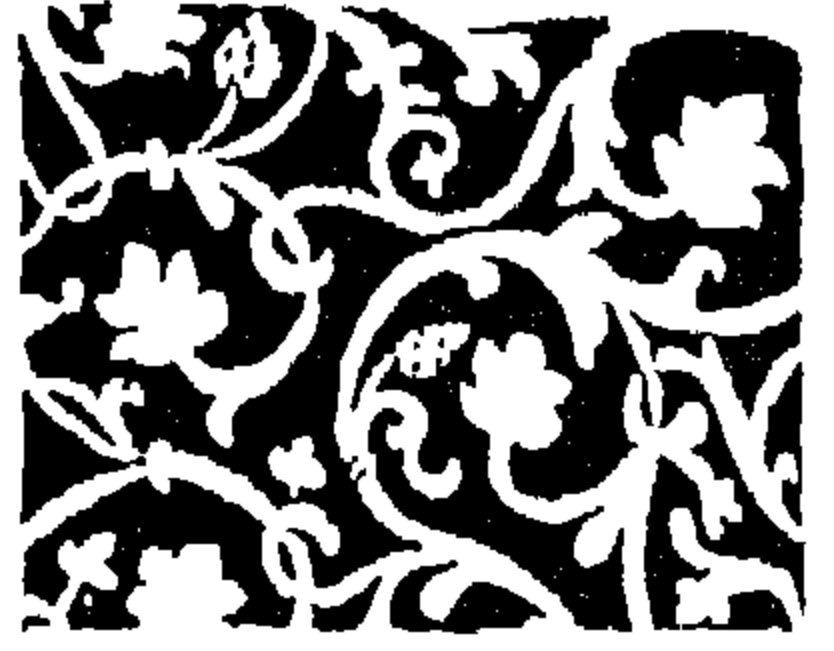
٣٢ - توصى الندوة المؤسستين المنظميتين لهذا اللقاء بطباعة ونشر الابحاث والمناقشات والتوصيات الخاصة بهذا اللقاء وتعميمها على الجهات المهتمة .

٣٣ - توصى الندوة المؤسستين المنظميتين لهذا اللقاء بترتيب عقد ندوة أخرى مماثلة لاستكمال بحث ما لم يتم بحثه من موضوعات ورقة العمل الاصلية لهذه الندوة .

ويشيد المشاركون فى الندوة بالدور الرائد الذى يقوم به المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى سبيل إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة والدور الرائد المأمول لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية فى سبيل تكوين أجيال المثقفين الجزائريين على أساس إسلامى أصيل .

كما يتقدمون بوافر الشكر للمؤسستين المذكورتين على إقامة هذه الندوة وللمسؤولين فى ولاية قسنطينة والمجلس البلدى وجبهة التحرير الوطنى واللجنة الدينية للجامعة ولأجهزة الاعلام المختلفة على التسهيلات والخدمات التى قدمتها لهذه الندوة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



التعريف بالتراث



من المراحل الأولية الأساسية في خطة عمل المعهد العالمى للفكر الاسلامى عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف ما فيه من اسهامات فى شتى فروع المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين فى العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية - شرعية وعصرية - بينهم وبين الافادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد فى هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذى ننشر فى هذا الباب [التعريف بالتراث] الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر فى عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة ما يخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل فى موضوع الكتاب الذى يقوم بالتعريف به .



إشريف بالشراف



كتاب التعريفات للبحر جاني

عرض: الشيخ بدر القاسمي

المؤلف -

الشرواني ، وابنه محمد الجرجاني ،
والعفيف الجرهي ، وأبو الفتوح
أمطاووس . وتوفي بشيراز على أشهر أقوال
المؤرخين عام ٨١٦ هـ .

ويقول العيني كان عالم الشرق ، علامة
دهره ، وكان بينه وبين سعد الدين
التفتازاني محاورات ومناظرات في مجلس
الملك تيمورلنك ، فكانت كفة السيد
الشریف الجرجاني راجحة لما كان يتمتع به
من فصاحة في الكلام وبراعة في الجدل
وقوة الاحتجاج ، ولارائه في علم الكلام
والمنطق والاصول ، والبلاغة أهمية كبيرة
لدى العلماء .

كان الجرجاني بارعا في التأليف باللغتين
العربية والفارسية . وقد بلغ عدد مؤلفاته
فوق خمسين كتابا في علوم مختلفة من
أهمها : « شرح المواقف » في علم الكلام ،
« وشرح السراجيه » في الفرائض ،
والتعليقات على كل من : « تفسير

هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي
الجرجاني الحسيني الحنفي المعروف بالسيد
الشریف « والسيد السند » . احد الائمة
الاعلام في الفقه والمنطق والفلسفة وعلم
الكلام ، ذو باع طويل في قواعد اللغة
والبلاغة وعلم الفرائض والاصول ، كان
وحيد عصره في الذكاء ورجاحة العقل
وقوة الجدل والمناظرة . ولد
بجرجان (وقيل في طاغو قرب استراباد) في
عام ٧٤٠ هـ . وتلقى العلم عن والده
وعلماء بلده ، وبرع في اللغة والنحو ، ثم
سافر إلى مصر وتعلم المنطق على مباركشاه
المنطقي تلميذ القطب الرازي ، ودرس
الفقه على الشيخ اكمل الدين البابرتي
مؤلف « العناية في شرح الهداية » في الفقه
الحنفي . ومن أبرز تلاميذه فخر الدين
العجم ، وسيد علي العجمي ، وفتح الله

الكاشف » ، « وتفسير البيضاوى »
وعلى « التنقيح فى أصول الفقه » ،
و « المطول فى البلاغة » للتفتازانى ،
« وكتاب التعريفات » . وما زالت كتبه فى
المنطق والنحو من كتب المقررات الدراسية
فى كثير من البلاد كالكبرى والصغرى فى
المنطق فى النحو .

وقد ترجم لحياة الجرجانى كثير من
المؤرخين ورجال الطبقات والتراجم من
بينهم :

السخاوى / فى الضوء اللامع ج ٥ ص
٤٢٨ - ٤٣٠ .

الشوكانى / فى البدر الطالع ج ١ ص
٤٨٨ - ٤٩٠ .

اللكنى / الفوائد البهية ص ١٢٥ -
١٣٧ (وهو من أحسن ماكتب عن
الجرجانى) .

الزركلى / فى الاعلام ج ٥ ص ٧ .

كحالة / فى معجم المؤلفين ج ٧ ص
٢١٦ .

يعتبر كتاب « التعريفات » للجرجانى
من أحسن الكتب التى الفت فى التعريف
بمصطلحات الفنون ، وهو سهل التناول
دقيق التعبير ، متداول بين أهل العلم منذ
قرون عديدة ، وهو قطرة من بحر علم
الجرجانى حيث أن الجرجانى صاحب
ابداعات وأفكار مبتكرة فى عديد من

القضايا المنطقية والكلامية .

يقع الكتاب فى ٢٦٠ صفحة من القطع
المتوسط ، تناول المؤلف فيه مصطلحات
علم الفقه والأصول ، والمنطق والنحو ،
والصرف والبلاغة ، والفلسفة وعلم الكلام
والتصوف وغيرها من العلوم التى اعتنى بها
المسلمون ودونوها وقاموا بتعليمها
وتطويرها . وهو من الكتب النادرة التى
حظيت باقبال شديد منذ تأليفها وصدرت
له طبعات كثيرة وكانت أولها فى باريس عام
١٨٤٥ م . ومن أهم هذه الطبعات أيضا :

طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى بمصر
وهى فى ٢٣٢ صفحة على ورق أصفر
ردىء مع ملحق فى شرح مصطلحات ابن
عرنى فى الفتوحات المكية هذا الملحق فى
١٢ صفحة ، ولم يذكر اسم كاتب
الملحق . وقام بتصحيح هذه الطبعة أحد
علماء الأزهر وقد سبقت هذه الطبعة
طبعات هندية ، وتركية عديدة وكذلك
طبعة دار الكتب العلمية فى بيروت بلبنان
والتي صدرت فى عام ١٩٨٣ . وهى
أحسن الطبعات وأوضحها وتقع فى ٢٦٢
صفحة .

وقد صدرت طبعة محققة من
كتاب « التعريفات » للجرجانى عام ١٩٨٥
من دار الكتاب العربى بتحقيق
الدكتور / إبراهيم الإيبارى .

تتميز هذه الطبعة عن الطبعات الأخرى

في عدة أمور :

١ - تحتوى على مقدمة إضافية بقلم المحقق تعرف بالمؤلف وتلقى الضوء على أهمية الكتاب وخصائصه .

٢ - ذكر المراجع التي اعتمد عليها المؤلف .

٣ - فهرس مواد الكتاب مرتب حسب حروف التهجي إلى جانب ترقيم وتنظيم المواد وتنسيقها مع تعديل ترتيب المؤلف .

يبلغ عدد المصطلحات في الطبعة المحققة ١٦٤٧ .

وعدد الصفحات ٣٦٤ .

وجاء في المقدمة أن الكتاب قد طبع :

في الآستانة عام ١٨٣٧ .

وفي ليسبيج عام ١٨٤٣ .

وفي مصر عام ١٨٦٦ .

وفي مصر عام ١٨٨٨ .

وفي مصر عام ١٩٣٨ .

وقد رتب المؤلف كتابه على حروف المعجم ويبدأ بمصطلح (الابتداء) وينتهي بمصطلح (اليونسية) . ويحتوى الكتاب على ألف وثمانمائة وتسعة عشر مصطلحا موزعة على الحروف على النحو التالى :

١ - باب الألف ٣٢١ مصطلحا

٢ - باب الباء ٥٧ مصطلحا .

٣ - باب التاء ٢٠٢ مصطلحا .

٤ - باب الثاء ٧ مصطلحا .

٥ - باب الجيم ٦٠ مصطلحا .

٦ - باب الحاء ١٢٨ مصطلحا .

٧ - باب الخاء ٥٤ مصطلحا .

٨ - باب الدال ٢٠ مصطلحا .

٩ - باب الذال ١١ مصطلحا .

١٠ - باب الراء ٤١ مصطلحا .

١١ - باب الزاى ١٥ مصطلحا .

١٢ - باب السين ٦٢ مصطلحا .

١٣ - باب الشين ٥٥ مصطلحا .

١٤ - باب لصاد ٤٦ مصطلحا .

١٥ - باب الضاد ٢٠ مصطلحا .

١٦ - باب الطاء ٢٧ مصطلحا .

١٧ - باب الظاء ١٦ مصطلحا .

١٨ - باب العين ١٣٤ مصطلحا .

١٩ - باب الغين ٢٩ مصطلحا .

٢٠ - باب الفاء ٥٨ مصطلحا .

٢١ - باب القاف ٨٥ مصطلحا .

٢٢ - باب الكاف ٤٦ مصطلحا .

٢٣ - باب اللام ٤٠ مصطلحا .

٢٤ - باب الميم ٣٣٥ مصطلحا .

٢٥ - باب النون ٧٠ مصطلحا .

٢٦ - باب الواو ٤٩ مصطلحا .

٢٧ - باب الهاء ١٧ مصطلحا .

٢٨ - باب الياء ١٤ مصطلحا .

وهذه المصطلحات متنوعة وتتعلق بعلوم عديدة فنجد على سبيل المثال مصطلحات

(العقل الفعال) من مصطلحات علم النفس .

(الملكوت) (التجلي) (القطب)
(الروح الاعظم) من مصطلحات علم التصوف .

(النقيض) (العكس) (القياس)
(الكلى) (الوضيه) من مصطلحات علم المنطق .

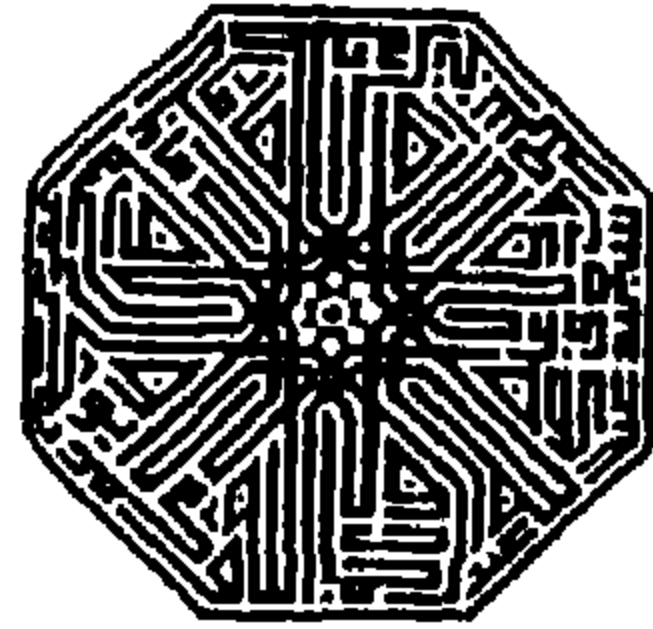
(الاستعارة) (الاطناب)
(التشبيه) من مصطلحات علم البلاغة .

مثل :

(الاتق) (الاجتهاد) (الاجازة)
(الاحتكار) (الاذان) (الدية)
(اليمين) في الفقه و (الاستحسان)
(الاستصحاب) (الاجماع) (اشارة
النص) في أصول الفقه .

(الأباضيّه) (الأزارقة)
(الاسماعيلية) (الاسكافيه)
(الاسحاقية) وهى اسماء الطوائف
والفرق .

(الهيولى) (واجب الوجود)





إشراف بالشراف



أجند العلوم الوشى المرقوم فى أحوال العلوم

عرض : الشيخ بدر القاسمى

محمد يعقوب الدهلوى المتوفى عام
١٢٨٢ .

وفى بهوبال تزوج بملكة بهوبال شاه
جهان بيكم فى سنة ١٢٨٨ هـ - ١٨٦٩ م
وعمل وزيرا لها ونائب عنها ولقب بـ
(نواب على جاه أمير الملك بهادر) وعلا
شأنه ووجد الفرصة لتأليف ونشر كثير من
المراجع العلمية .

مؤلفاته :

بلغت المؤلفات التى تحمل اسمه أكثر من
ستين كتابا من بينها :

- ١ - فتح البيان فى مقاصد القرآن - فى
عشرة أجزاء . ٢ - نيل المرام من تفسير
آيات الأحكام . ٣ - الدين الخالص .
- ٤ - حسن الأسوة بما ثبت عن الله
ورسوله فى النسوة . ٥ - عون البارى بحل
أدلة البخارى . ٦ - السراج الوهاج من

التعريف بالمؤلف :

هو أبو الطيب صديق حسن بن على بن
لطف الله الحسينى البخارى القنوجى .

مولده :

ولد عام ١٢٤٨ الموافق ١٨٣٢ م فى
بلده بريلى بالهند ونشأ فى قنوج أحد مدن
الهند العريقة .

شيوخه :

تلقى العلوم الإبتدائية على يد أخيه
أحمد بن حسن القنوجى وعلماء بلده ثم
سافر إلى دلهى عاصمة الهند وتعلم على
المفتى محمد صدر الدين خان المتوفى عام
١٢٨٥ - ١٨٦٨ ثم سافر إلى بهوبال وأخذ
العلم عن القاضى حسن بن محسن السبيعى
الأنصارى وأخيه الشيخ زين العابدين كما
أخذ الإجازة من الشيخ عبد الحق بن فضل
الله الهندى المتوفى عام ١٢٨٦ هـ والشيخ

مؤلفات القنوجي وأهمية أيجاد العلوم
ومحتوياته .

وقد أردف زكار الكتاب بسبع فهارس
وهي :

- ١ - فهرس الأبواب والفصول .
 - ٢ - فهرس أسماء الأعلام .
 - ٣ - فهرس الأماكن التي ورد ذكرها
في الكتاب .
 - ٤ - فهرس أسماء الكتب التي جاء
أسمها .
 - ٥ - فهرس الآيات القرآنية .
 - ٦ - فهرس الأحاديث النبوية .
 - ٧ - فهرس الأشعار وأشطار البيت .
- محتويات الكتاب :**

عثر المؤلف على كل من مقدمة ابن
خلدون ، وكشف الظنون عن أسامي
الكتب والفنون ومفتاح السعادة لطاش
كبرى زاده ومدينة العلوم للأزنيقي ،
وكشاف إصطلاحات الفنون للتهانوي
فأراد أن يجمع ما انتثر فيها من فوائد حول
حقيقة العلم ، وأنواعه ، وأأسسه ومبادئه
مع تراجم بعض أهل العلم والتفاصيل
الأخرى فجاء هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء :

عنوان الجزء الأول من الكتاب
وهو « الوشي المرقوم في بيان أحوال
العلوم » .

كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج .
٧ - الروضة الندية شرح الدرر البهية .
٨ - فتح العلام بشرح بلوغ المرام .
٩ - التاج المكلل ، وأيجاد العلوم وغيرها .
وفاته :

مات صديق حسن خان القنوجي في
عام ١٣٠٧ هـ الموافق ١٨٨٩ م .
مؤرخو حياته :

ترجم صديق حسن خان القنوجي
لنفسه في عديد من كتبه كما ترجم له عبد
الحى الحسنى في كتابه « نزهة الخواطر »
المجلد الثامن ص ١٨٧ إلى ١٩٥ .

التعريف بالكتاب :

أيجاد العلوم من أضخم كتب القنوجي
وأوسعها إحاطة ، واستيعاباً وأكثرها فائدة .

طباعات الكتاب :

- ١ - طبع الكتاب بأجزائه الثلاثة في
بهوبال في حياة المؤلف وبإشراف المؤلف
نفسه .
- ٢ - طبع الكتاب في بيروت مصورا
من الطبعة الهندية أكثر من مرة وهي التي
كانت متداولة بين أهل العلم .
- ٣ - طبع الكتاب من قبل وزارة الثقافة
والإرشاد القومي وذلك عام ١٩٧٨ وقد
أعده للطباعة ووضع فهارسه عبد الجبار
زكار كما كتب تعريف بالمؤلف وذكر أسماء

عنوان الجزء الثاني من الكتاب هو «السحاب المركوم المسطر بأنواع العلوم» .

عنوان الجزء الثالث من الكتاب هو «الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم» .

وقد أبدع في تبويب الكتاب فجعل الجزء الأول في ستة أبواب مع مقدمة وخاتمة والمقدمة في بيان ما يطلق عليه العلم ونسبته ومحلّه وبقائه وعلم الله سبحانه .

والباب الأول في تعريف العلم وتقسيمه والباب الثاني في منشأ العلوم وكتبه والباب الثالث في المؤلفين والمؤلفات وآداب التعلم والتحصيل والباب الرابع في فوائد منشورة من آداب العلم مع تفريعها إلى مناظر وفتوح وفوائد والباب السادس في إنقسام الكلام إلى فن النظم والنثر أما الخاتمة فأفردها لتطبيق الآراء والأفكار التي سبق ذكرها .

أما الجزء الثاني الذي كتبه بعنوان «السحاب المركوم المسطر بأنواع الفنون» وأصناف العلوم فهو أضخم الأجزاء الثلاثة حجماً وأغناها مادة .

فقد استقصى فيه ما ألف بالعربية من العلوم منذ بدء التدوين حتى عصره في شتى ميادين المعرفة من علوم القرآن والحديث واللغة ، والنحو ، والأدب ، والفلسفة ، والعقائد والتاريخ والسياسة والفلك

والجغرافية والبلدان والطب والصيدلة والرياضيات والموسيقى وما يتفرع عن ذلك .

ثم عرف كل علم وفن بعد أن رتبها على حروف المعجم ويذكر في نهاية التعريف بالعلم بنماذج من الكتب المؤلفة في كل علم وهكذا يسهل على الطالب بغيته في الحصول على حقيقة أى علم يريد معرفته .

أما الجزء الثالث والمعنون « بالرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم » فقد قسمه على عشرين زمرة غلب عليهم الاختصاص فأختار مجموعة من :

علماء اللغة والتصريف ، والنحو ، وعلماء المعاني والبيان ، وعلماء المحاضرة وعلماء العروض والقوافي وعلماء الإنشاء والأدب وعلماء الشعر ، وعلماء التاريخ ، وعلماء المنطق ، وعلماء الجدل ، وعلماء الخلاف ، وعلماء الحكمة ، وعلماء الطب ، وعلماء أصول الفقه ، وعلماء المقالات ، وعلماء الفقه والحفاظ من العلماء وعلماء الفرائض وعلماء النجوم .

ويذكر أهم ما كتبوه من المؤلفات ثم يفرد قسماً خاصاً لتراجم علماء الأقاليم فترجم لعلماء الحرمين الشريفين وعلماء اليمن ، وعلماء الهند وعلماء بلده قنوج وأخيراً علماء مقاطعة بهوبال في الهند مع ذكر أشهر مؤلفاتهم وهكذا أصبح

أهل الهند والسودان ووصف الثاني بالطيش
وسفاهة الأحلام وتوجيه ذلك معتمدا على
علم النجوم .

كتاب «أبجد العلوم» من أوسع الكتب
العلمية في هذا الباب .

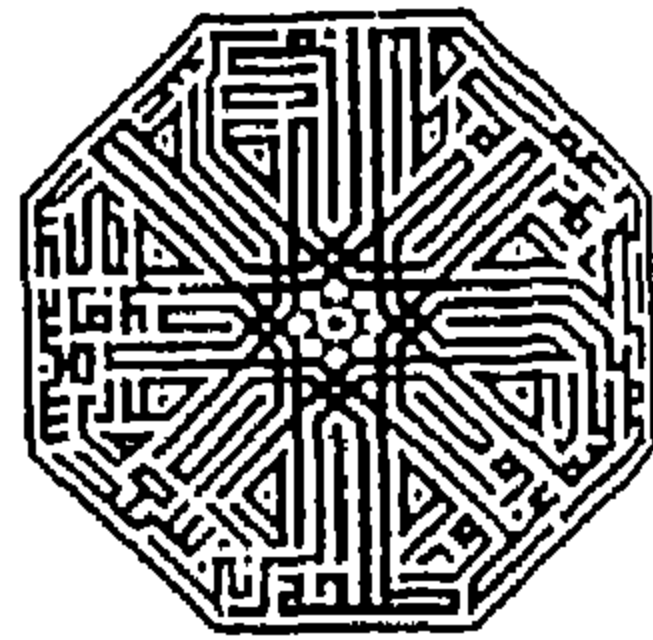
الملاحظات العامة :

٣ - عدم إعطاء المترجم لهم من العلماء
في الكتاب حقهم فيطيل في ذكر البعض
ويختصر في ذكر الآخر لإعتبارات غير
علمية أحيانا .

١ - تغلب على الكتاب سمة النقل
وهذه سمة معظم مؤلفات صديق حسن
خان حيث أن دوره يقتصر في التلخيص
والتهذيب والتبويب .

٤ - التكلف في التعبير لإلتزام السجع
في العبارة دون داع إلى ذلك .

٢ - نقل مالا ينبغي ذكره كالمقارنه بين





إشراف بالشراف



مفتاح السعادة ومصباح السيادة

في موضوعات العلوم

/ لطاش كبرى زاده

عرض: د. هاشم الهنداوى

المؤلف :

هو عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل الشهير بطاش كبرى زاده نسبة إلى قرية طاش كبرى التي عاشت فيها أسرته وهي إحدى قرى آسيا الصغرى (وهي قرية قريبة من قسطنطينية فى الأناضول) . ولد طاش كبرى زاده فى مدينة بروسة فى ١٤ من ربيع الأول سنة ٩٠١ هـ ٣ من ديسمبر سنة ١٤٩٥ م . وكانت هذه المدينة آنذاك أهم المدن التركية ؛ إذ ظلت عاصمة للدولة العثمانية منذ عهد أورفان فى سنة ٧٢٦ هـ / ١٣٢٦ م حتى افتتحت القسطنطينية سنة ١٤٥٣ م . ولما كان والده دائم الترحال فكان يصحبه فى كل رحلاته ، ومن ثم فقد تنوعت معاهد العلم التى التحق بها ، كما تعدد شيوخه بتنوع البيئات العلمية التى رحل إليها .

ولقد كان المنهج التعليمى فى ذلك الوقت يتضمن معارف أساسية لا بد للمتعلم من إتقانها وهى القرآن الكريم وعلوم العربية ، ثم علوم الدين الإسلامى وقد بدأ أحمد بن مصطفى هذه البداية الطبيعية فحفظ القرآن الكريم منذ صغره . كذلك درس الكتب الأساسية فى علوم اللغة وعلوم الدين جميعا ، وعلم المنطق وعلم الفلك والعلوم العقلية المختلفة وغيرها ... ولقد قرأ كتب هذه العلوم قراءة إتقان واستيعاب لا قراءة عابرة . كذلك كان من العوامل التى أثرت فى هذه العقلية وأثارتها أنه درس على يد سلسلة من المشايخ الذين يعدون من أعلام عصرهم وتبدأ هذه السلسلة بأبيه المولى مصلح الدين مصطفى بن خليل الذى تنقل عمله بين التدريس والقضاء ، وانتهت بالعالم

الفاضل المولى بدر الدين عمور ابن قاضى زاده الرومى الشهير « بميرم جلبى » والعالم الشيخ عمد التونسى المغوشى الذى قرأ عليه بعضا من « صحيح البخارى » ونبذا من كتاب « الشفاء » للقاضى عياض ، وقرأ عليه علم الجدل وعلم الخلاف وباحثه فى العلوم العقلية والعربية ، ولما اقتنع شيخه بأهليته أجازته إجازة مكتوبة وملفوظة أن يروى عنه الحديث والتفسير وسائر العلوم وجميع ما يجوز ويصح عنه روايته .

وبعد أن أتم فترة تعليمه وقد ناهز عمره الثلاثين عاما بدأت حياته العملية منذ عام ٩٣١ هـ حيث بدأ بالعمل بالتدريس واستمر به حتى عام ٩٥٢ هـ ثم عين قاضيا بمدينة بروسة ، وعاد للتدريس فى عام ٩٥٤ هـ لكنه يعود ليعمل قاضيا بمدينة استانبول فى عام ٩٥٨ هـ .

وفى عام ٩٦١ هـ أصيب أحمد بن مصطفى بالرمد وكف بصره ، فلزم منزله وعكف على إملاء بعض كتبه وتوجيه تلاميذه إلى تبييض بعضها الآخر حتى وافته المنية فى نهاية رجب ٩٦٨ هـ ١٦ أبريل سنة ١٥٦١م فى مدينة استانبول ودفن بها .

ولقد أجمع كل من ترجم لطاش كبرى زاده أنه كان حنفى المذهب صوفى النزعة والسلوك منكبا على العلم ، عزوفا عن طلب الدنيا ، متواضعا جم التواضع ، يعطى كل ذى حق حقه غير متحيز ولا متعصب .

ونتيجة لتنوع تعليمه ، وتنوع البيئات العلمية التى تربى بها فضلا عن تنوع شيوخه فقد أصبح ذا عقلية موسوعية ، أنتجت لنا ما يزيد عن الأربعين مصنفا شديدا للتنوع ، موسوعية فى مجالها تدل على عقلية واسعة الأفق ، ومن أهم هذه المؤلفات كتابان لا نجد لهما نظيرا وهما كتاب « الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية » وهو يعد المصدر الوحيد لتراجم علماء الدولة العثمانية ورجالها المشهورين حيث ترجم لنحو ٥٢٢ عالما مشهورا . أما الكتاب الآخر فهو كتاب « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » الذى ألفه عام ٩٤٨ هـ أى قبل وفاته بعشرين عاما ، أى أنه ألفه إبان نضجه العلمى وبعد أن اكتملت معارفه وصقلت خبراته .

الكتاب :

إذا كان الكثيرون يعدون كتاب « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » وراقية (بيلوجرافية) عامة فيمكننا القول بأن هذا الكتاب ليس وراقية فحسب ، وإنما موسوعة فى موضوعات العلوم العربية الإسلامية .

يهدف الكتاب إلى تصفية النفس الانسانية وإيصالها إلى السعادة عن طريق الاطلاع على العلوم والمعارف ولذلك أسماه كتاب « مفتاح السعادة » وبعبارة أخرى يهدف الكتاب إلى إرشاد الراغبين فى تحصيل العلوم إلى طريقة تحصيلها ، ذلك أن العلوم كما يعرفها المؤلف نفسه -

قسمان : علوم النظر وعلوم التصفية ؛ فالعلوم النظرية هي علوم الدين واللغة والفلسفة .. الخ ، أما علوم التصفية أو العلوم العملية فهي العلوم التي يكتسبها الصوفي من خلال الفيض الإلهي حينما يقطع الإنسان المتصوف علائقه الدنيوية وينكب على العبادة ، ويقبل على ربه بكنه الهمة ويغلى نفسه من نزعات الحياة الدنيا ، فتسكب عليه علوم إلهية ومعارف ربانية لا يمكن اكتسابها عن طريق النظر .

ويحاول المؤلف في كتابه أن يجيب على السؤال التالي « بأي العلوم يبدأ السالك طريق الآخرة الطالب للسعادة » واقتضت الإجابة والفصل في الخلاف أن يؤلف هذا الكتاب ذلك أن « تحصيل العلوم كما لم يكن إلا بتصورها اسما ورسمًا وموضوعًا ونفعًا ، أُحْبَبْنَا أن نبين في هذه الرسالة (أى الكتاب الذى بين أيدينا) الأمور المذكورة في كل علم أصلاً وفرعاً وبيان أسماء الكتب المؤلفة فيها وأسماء مؤلفيها ليكون عوناً في تحصيلها وترغيباً في طلبها وإرشاداً إلى طريق تحصيلها .

وإذا كان المؤلف قد ذكر كل علم وعرف به ثم ذكر المصنفات في هذا العلم وذكر مؤلفيها وترجم لهم ، فإنه كان يهدف من ذكر تلك المصنفات والمؤلفين إلى غايات جليلة .

فيذكر المصنفات « للتنبيه » على مراتبها وجلالة قدرها والتفاوت بين تلك الكتب وفي ذلك إرشاد للطالب إلى تحصيلها

وتعريف له بما يعتمد منه منها وتحذيره من الاغترار . ويذكر المؤلفين لمعرفة مناقبهم وأحوالهم ليستفاد بذلك في تأديب النفس بأدبهم ، وللمعرفة مراتبهم وعصورهم لإنزالهم منازلهم وإعطائهم حقوقهم ، وذكرهم أيضاً نوع من الوفاء بحقوقهم لأنهم السلف والأئمة .

وقد رتب المؤلف كتابه ترتيباً موضوعياً مصنفاً وفق تصوره للمعرفة البشرية السائدة في عصره . فقسم الكتاب إلى أربعة مقدمات وسبع دوحات . أما المقدمات فتعصب جميعاً على العلم والتعلم والتعليم والمعلم والمتعلم ويمكن أن نعتها مقدمة تربوية .

وأما الدوحات السبع فهي مقسمة إلى طرفين :

الطرف الأول : ويضم علوم النظر وهي الدوحات الست الأولى .

الطرف الثاني : ويضم علوم التصفية التي هي ثمرة العلم بالفعل وهي الدوحة السابعة .

والدوحات السبع هي :

الدوحة الأولى : في بيان العلوم الخطية .

الدوحة الثانية : في علوم تتعلق بالألفاظ وهي علوم اللغة العربية والأدب العربي .

الدوحة الثالثة : في علوم باحثة عما في الأذهان من العقوليات الثانية وهي العلوم الآلية التي تعصم من الخطأ في الدرس ، مثل المنطق ، والجدل ... الخ .

بحسب أهميتها . ولكن أكثرها تفصيلا تلك التى تتناول العلوم العربية وعلوم الدين الإسلامى وعلوم التصوف .

ويعد الكتاب بمادته أوفى كتاب فى موضوعات العلوم ، فهو تلخيص للمنجزات التى تمت فى العلوم المختلفة ، وكذلك يعد هذا الكتاب مصدرا أصيلا وانعكاسا صادقا وأميناً للحياة الفكرية للمسلمين بعد الغزو المغولى . كذلك يمكن اعتبار تصنيفه من أرقى ماوصلت إليه خطط التصنيف عند العرب .

ولهذا الكتاب أهمية واضحة من الناحية الوراقية (الببليوجرافية) إذ انه يضم أهم الكتب فى كل علم من العلوم ويدرسها بطريقة نقدية ، فلا يترك القارئ فى حيرة من أمر الاختيار ، بل يقوم بمسح نقدى للإنتاج الفكرى ويقترح على القارئ عناوين الكتب ، ولقد كان المؤلف شديد الدقة من الناحية الوراقية فهو أحيانا ما يذكر أجزاء من المؤلفات المتصلة بعلم معين ، ومن الممكن لفصل واحد من كتاب أعم أن يكون أفضل ماكتب فى الموضوع . يضاف إلى ذلك أن المؤلف كان دقيقا فى التحقيق الوراقى ، إذ إنه رأى بنفسه كثيرا من الكتب التى ذكرها ، وأحيانا يخبرنا أن فلانا أخبره أنه رأى كتاب كذا ، ثم يقول عن نفسه أنه لم يره ولم يسمع به . وهذه أمانة علمية فهو لا ينقل معلومات بدون تحقيق ، فإذا تعذر عليه التحقيق اعترف بذلك صراحة .

الدوحة الرابعة : فى العلم المتعلق بالأعيان وهى علوم الفلسفة النظرية أى العلم الإلهى والعلم الطبيعى ، والعلوم الرياضية .

الدوحة الخامسة : فى الحكمة العملية .

الدوحة السادسة : فى العلوم الشرعية ، وهى علوم الدين الإسلامى (فيما عدا التصوف) .

الدوحة السابعة : فى علوم الباطن ، وهى علوم التصوف .

هذا هو الإطار العام للتصنيف الذى رتب الكتاب على أساسه ، وقد قسم كل دوحة إلى شعب ، وكل شعب إلى علوم ، أو مطالب أو عناقيد .. الخ بحسب قابلية الشعب للتفرع استطرد المؤلف فى التفرع والتشجير وأسرف فى تفتيت الموضوعات لدرجة جعلت من مواقيت الصلاة علما ومن نزول الغيث علما (ونتج عن ذلك أنه لم يجد مؤلفين ولا مؤلفات فى بعض العلوم كعلم استنباط المعادن وعلوم الطيرة والشعوذة والتخيلات) ، وقد بلغ عدد العلوم فى النهاية ثلاثمائة علما .

ويحرص المؤلف على ذكر موضوع العلم والغرض منه ومبادئه ومسائله وفائده ، ثم يذكر أهم المؤلفات فى كل علم ، فيبدأ بالمؤلفات الأصلية ثم الشروح والمختصرات ، وحينما يذكر الكتاب يترجم لمؤلفه . وكثيرا ما يستطرد فيذكر المؤلفات الأخرى لنفس المؤلف ، كما يذكر بعض الطرائف ثم يعود إلى ماكان عليه . ويتفاوت التفصيل بين الدوحات المختلفة

لقد صدر هذا الكتاب القيم في طبعتين ؛

- الأولى : ونشرتها دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد ، فظهر الجزآن الأول والثاني في مجلد واحد سنة ١٣٢٨ / ١٣٢٩ هـ أما الجزء الثالث وبضم الدوحة السابعة فقد ظهر في ١٣٥٦ هـ بعد العثور على مخطوطة له في لندن . وهذه الطبعة هي عبارة عن مجرد نشر للنص الأصلي دون تحقيق أو خدمة ، ومن ثم كان من الصعب استخدام هذه الطبعة لصعوبة الوصول إلى المعلومات بسبب عدم وجود أية مفاتيح تيسر استخدام الكتاب وتسهيل الوصول إلى محتوياته بسرعة . أما الطبعة الثانية : وهي طبعة محققة ومراجعة ، وقد صدرت عام ١٩٦٨ عن دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، وقد قام بتحقيقها ومراجعتها كل من الأستاذ كامل كامل بكري بمراقبة المكتبات بجامعة الأزهر ، والأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو النور الأستاذ السابق بقسم المكتبات والوثائق بكلية الآداب ، جامعة القاهرة . وقد بذل المحققان جهدا كبيرا في سبيل إخراج هذه الطبعة في شكل يسهل الانتفاع بها . فقاما بإعداد المفاتيح اللازمة لإبراز أهم سمات الكتاب كمرجع وراق ، وللكتاب تراجم وللكتاب رتب مادته ترتيبا مهنيا ، ولذا فقد صدرت هذه الطبعة المحققة في أربعة

مجلدات ، تشتمل الثلاثة الأولى منها على النص الأصلي ، أما المجلد الرابع فيضم أهم مفاتيح استخدام الكتاب وهي أربعة كشافات هامة هي :

١ - كشاف العلوم : وهو في الحقيقة ترتيب هجائي لموضوعات وعلوم كتاب مفتاح السعادة ، ذلك لأن العلوم قد رتب في الكتاب وفقا لنظام تصنيف المعرفة البشرية وحيث يصعب على القارئ أن يشق طريقه خلال هذا الترتيب المصنف .

٢ - كشاف العنوان : بلغت عناوين الكتب في الكتاب حوالي ٢٥٠٠ عنوانا ، ولذلك يتعذر الوصول إلى أى عنوان مخصص في النص دون هذا الكشاف ، وقد روعى ذكر عنوان الكتاب مقرونا بمؤلفه لأن اسم المؤلف يعين على التفرقة بين العناوين إذا تشابهت .

٣ - كشاف المؤلفين والأعلام : ويشتمل هذا الكشاف على أسماء الأشخاص الذين ورد ذكرهم في الكتاب سواء أكانوا مؤلفين أو غير مؤلفين ، وإن ميز المؤلف بنجمة .

٤ - كشاف الأماكن والبلدان : يشتمل على أسماء الأعلام الجغرافية من البلاد والأماكن الوارد ذكرها في الكتاب . والمداخل في الكشافات متبوعة بما يحدد أمكنتها في النص بواسطة رقم الجزء أولا ثم رقم الصفحة ثانيا .

Committed to Serious Research and Scholarship

The American Journal of ISLAMIC SOCIAL SCIENCES

Subscription requests may be sent to the following distribution agencies. For information on special rates in lieu of exchange rates please contact the designated agencies below. (Payment may be made in local currency). Effective 1/1/90, AJISS will be published in March, September, and December. Subscriptions run for one calendar year.

AJISS (USA & Canada)
P.O. Box 669
Herndon, VA 22070, USA

Distributors:

Bangladesh

Dr. Syed Abdullah M. Taher
House No. 12, Rd. No. 4A (New)
Dhanmondi R/A, Dhaka

Egypt

IIIT Office
26-A Al-Gazira Al-Wosta Street
Zamalek, Cairo

India

Institute of Objective Studies
Post Box No. 9725
Muradi Road, Batala House
Jamia Nagar, New Delhi 110025

Jordan

Dr. Fathi Malkawi
Dept. of Education
Yarmuk University, Irbid

Kuwait

Scientific Research House
P.O. Box 2857, Safat 13029

Malaysia

Anwar Al Tahir
3402 Jalan Ampang, Hilri 2
Kuala Lumpur 55000

Morocco

Mohamad Al-Makki Al-Wazzani
P.O. Box 407
Abdullah Bin Yasin Street No. 1, Tutovan

Pakistan
IIIT Office
28, Main Road
F-10/2 Sector, Islamabad

Qatar

Omar Obaid Hassana
P.O. Box 893, Doha

Saudi Arabia

International House
for Islamic Books
P.O. Box 55195, Riyadh 11534

Sudan

Abdalla Makki Sadiq
IIIT Office
P.O. Box 4375, Khartoum

Trinidad

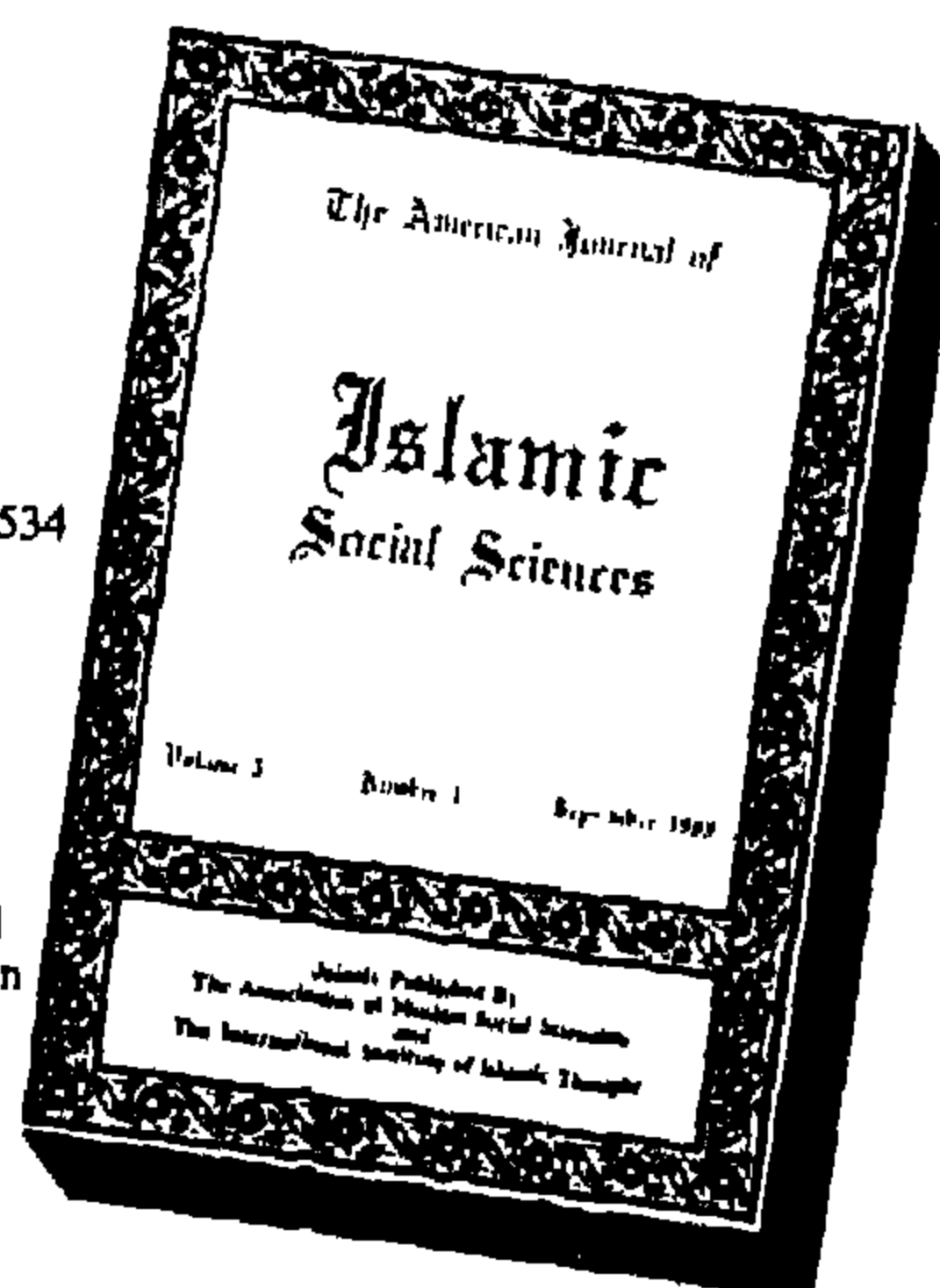
Islamic Missionaries Guild
P.O. Box 800, Port of Spain

Turkey

Shamil Shaheen
P.K. 122, Uskudar
Istanbul

United Kingdom

Muslim Information Services
233 Seven Sisters Rd.
London N4 2DA



The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) is published by the Association of Muslim Social Scientists (AMSS) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT). The Journal wishes to serve as a bridge between Muslim intellectuals and scholars all over the world to effect the development of a scientific approach in the fields of Islamic social sciences and human studies.

Country	Institutions	Individuals	Students	Name _____
USA/Canada	\$45	\$30	\$30	Profession _____
Bangladesh	Rs 375	Rs 225	Rs 100	Address _____
Caribbean	\$45 (T.T.)	\$30 (T.T.)	\$25 (T.T.)	_____
Egypt	E £ 35	E £ 20	E £ 15	City Country _____ Zip _____
India	Rs 375	Rs 225	Rs 100	Enclosed is my check for a _____ year subscription
Jordan	D 8	D 5	D 4.5	in the amount of _____
Morocco	DR 180	DR 120	DR 100	
Pakistan	Rs 375	Rs 225	Rs 100	
Malaysia	M \$45	M \$24	M \$15	
Saudi Arabia	SR 180	SR 120	SR 100	
Sudan	S £ 55	S £ 30	S £ 25	
Turkey	TL 18000	TL 9000	TL 6000	
U.K.	£ 45	£ 30	£ 25	

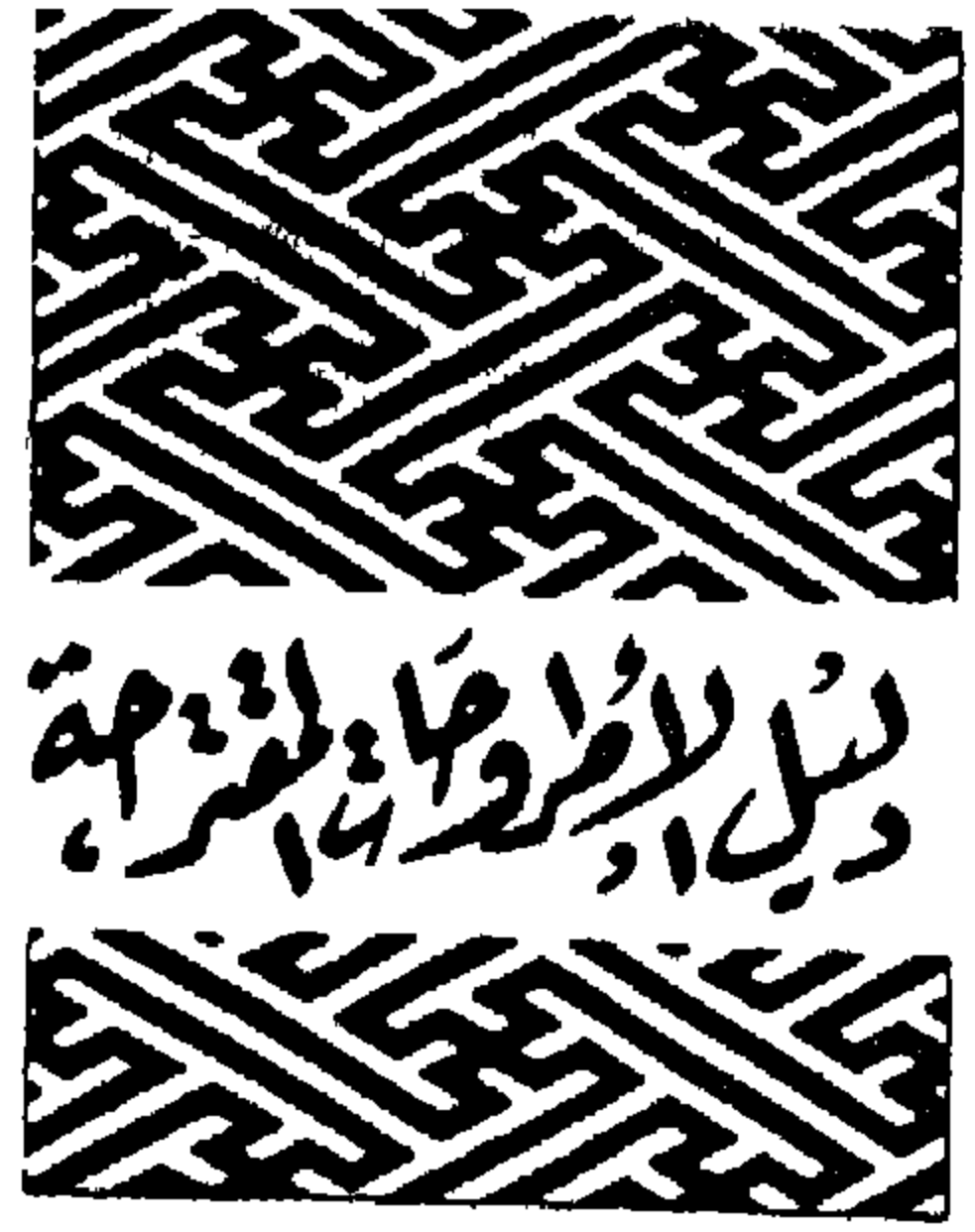


إن خريطة البحث العلمى المطلوب إنجازه
لاستكمال البناء الفكرى والمعرفى الإسلامى
ضخمة تنوء بعبئها المؤسسات فضلا عن
الأفراد ، ومن المؤسف أن نرى كثيرا من الجهود
الفردية والمؤسسية تتبدد فى إنتاج أدبيات عامة
- فات أوأانها - أو موضوعات مكررة لا تضيف
جديدا ...

وقد دعا المعهد العالمى للفكر الإسلامى
- إسهاما منه فى ترشيد حركة البحث العلمى -
بعض العلماء المختصين إلى اقتراح موضوعات -
مما تمس حاجة الحركة العلمية الإسلامية إليه -
تصلح لطلاب الماجستير والدكتوراه كي يختاروا
من بينها موضوعات لأطروحاتهم .

وسننشر فى هذا الباب - دليل الأطروحات
المقترحة - الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج
مما يصل إلى المعهد من هذه المقترحات ويسر
المعهد تقديم العون العلمى اللازم لمن يريد الاتجاه
بأبحاثه هذه الوجهة البناءة ...

والموضوعات المنشورة فى هذا العدد هى من
اقتراح د . محمد عمارة .



* عنوان البحث : الإسلام وملكات الإبداع الفني

القرآن عندما يبيح للإنسان ، بل ويدعوه إلى الاستمتاع بما خلق الله من مظاهر الجمال في الطبيعة ، باعتبار هذا الاستمتاع إعمالاً لما خلق الله من ملكات إنسانية ، وانتفاعاً بما أنعم ، وهو عين الشكر على هذه النعم الالهية . .

ثم تعرض الدراسة للموقف العملي الذي اتخذته الإسلام من فن الشعر في الصدر الأول . . ودور الشعر في الدعوة الإسلامية . . وشعراء الصحابة . . وكذلك للموقف السني من « الصور » ، وربط الأحاديث بملابسات ورودها في بيئة وثنية الناس فيها حديثو عهد بالتوحيد والتنزيه . . وهل هناك - في هذه القضية - رؤية جديدة للشائع من تفاسير هذه الأحاديث ؟ . .

ثم تعرض الدراسة لتراث المسلمين في الخيال بقصص الوعظ وترقيق القلوب . . والخيال الصوفي . . وواقع الغناء والطرب

* القضية التي يعالجها :

الاسهام في حل مشكل خلافي حول موقف الإسلام من الفنون - وفق طرحها المعاصر - ومن السماع - وفق طرحها التراثي . . وهي قضية كثيرا ما يساء فهم موقف الإسلام منها ، على نحو قد يسيء إليه في نظر فريق من الناس ، مسلمين كانوا أو غير مسلمين .

* أما خطة البحث فيه فهي :

تعرض لفلسفة الإسلام في التوسط والاعتدال ، لتحقيق التوازن بين ملكات واحتياجات الانسان المادية والمعنوية - روحية وفنية وجمالية - . . كما تعرض لتمييز التعبير القرآني عن المعاني المجردة والقضايا والمفاهيم بالصور ، وضرب الأمثال ، وثمرات هذا المنهج القرآني في تنمية الحاسة الفنية والملكات الجمالية لدى القارئ والمتأمل لآيات القرآن الكريم . . كما تعرض لمنطق الفطرة الانسانية الذي يؤكد

مصادر السيرة . . والتاريخ الاجتماعي . .
وما كتب حديثا عن التصوير عند
العرب . . والآثار الإسلامية في
الزخرفة ، وما كتب عنها من
دراسات . . والمؤلفات التي عرضت للغناء
والسمع وآلات الطرب في تراث
الإسلام . .

* والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية

هو :

أطروحة ماجستير .

والموسيقى ، ومادار حوله في التراث من
جدل وخلاف . . . كما تعرض لما ورد في
كتب التراث من اشارات لمواقف تعرض
أصحابها - من الفقهاء - للرسم والنحت
والتصوير . . ولموقف بعض المعاصرين من
هذا الموضوع . . وذلك وصولا الى رؤية
إسلامية للفنون - كسلاح - وهل من
الممكن تحقيق إسلاميتها ؟ . . لتكون
سلاحا في بناء النهضة الإسلامية
المنشودة ؟ . .

* أما مصادر هذا البحث فهي :

بالإضافة إلى القرآن والسنة - .



* عنوان البحث :

مكانة المرأة في التصور والمجتمع الإسلامي

أعقب الفتوح ، عندما كثرت السبايا ،
وانتشرت ظاهرة الإماء . . ثم التقاليد
الاجتماعية التي طرأت في ظل السيطرة
العسكرية المملوكية . . والفكر الذي دخل
إلى إطار الفقه تعبيرا عن هذا الواقع
الطارئ ، والمقارنة بينه وبين صورة المرأة
ومركزها وحقوقها وواجباتها كما جاء بها
القرآن والسنة وتجربة مجتمع الصدر
الأول . .

ومن المهم أن تعرض الدراسة لعدد من
الأحاديث التي توهم ظواهر نصوصها
انتقاصا من قدر المرأة ، فتبحث عن
ملاسل ورودها ، وقدر ما فيها من عموم
وخصوص . .

ثم إن من مهام الدراسة أن تنظر في
فلسفة تحرير المرأة كما عرفتها الحضارة الغربية
الحديثة ، وامتدادات هذه الفلسفة في تيار
التغريب بديار الإسلام تحت سيطرة
الاستعمار والتغريب ، لتقارن بين النموذج

* القضية التي يعالجها :

هي جلاء النظرة الإسلامية لمكانة المرأة
في المجتمع ، والعلاقة بينها وبين الرجل . .
وما هو نموذج تحريرها وحريتها ؟ . . وهل
فلسفة مساواتها بالرجل قائمة على أنها
« نِدْ » له ، تتساوى معه « طبيعة » كما هو
الحال في الحقوق والواجبات
الانسانية ؟ . . أم أن فلسفة المساواة هذه
قائمة على مراعاة أنها « الشق المكمل
والمساوى للرجل » ؟ . .

* أما خطة البحث فيه فهي :

تبدأ بعرض مركز المرأة في الجاهلية . .
ثم صورتها ومركزها في القرآن الكريم ،
وفي السنة النبوية . . وكذلك صورتها في
مجتمع الصدر الأول ، عندما تجسدت فيه
المبادئ التي سنّها القرآن للمرأة في النسق
الفكري والاجتماعي للإسلام . .

ثم الدراسة للواقع الاجتماعي الذي

والمراجع التي أرّخت للحضارة الإسلامية . . والمراجع الأساسية التي كتبت حديثا عن نهج الإسلام في تحرير المرأة . . وعن نهج الحضارة الغربية في هذه القضية ، وعن الحركات والدعوات المعاصرة لتحرير المرأة في العالم الإسلامي . .

• والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .

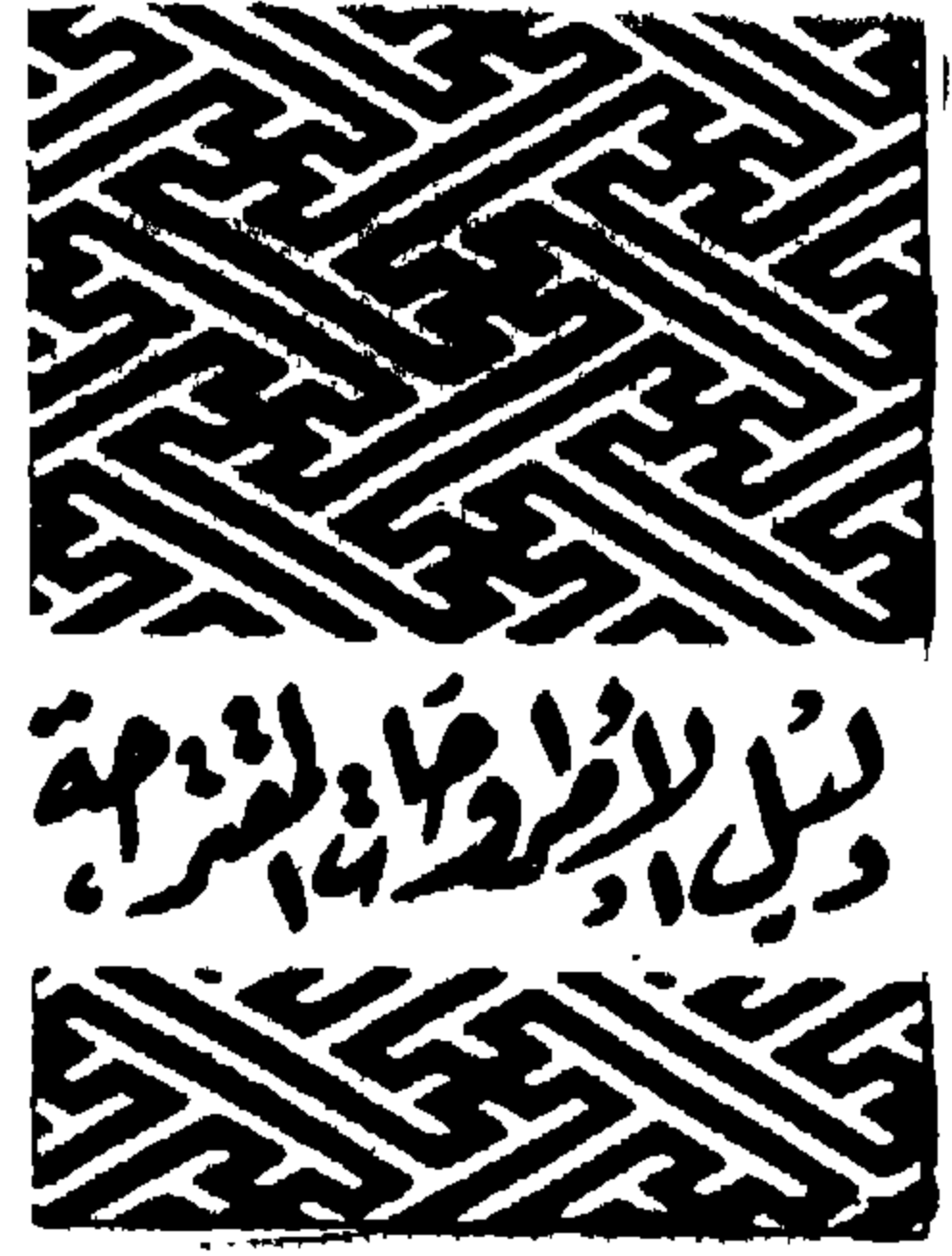
الإسلامي لوضع المرأة ومركزها الاجتماعي ونموذج تحريرها ، وبين النموذج الغربي في هذه القضية . .

وذلك وصولا إلى جلاء الصورة الإسلامية لمكانة المرأة في الأسرة والمجتمع ، ومكانها من الرجل ، ودورها معه في العمران . .

• أما مصادر هذا البحث فهي :

- بعد القرآن والسنة - مصادر السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي . . والفقه . .





* عنوان البحث : التعليم ومؤسساته في الحضارة الإسلامية

وتطبيقا لتعاليمه ، والذين تولوا ذلك في مضارب القبائل التي أسلمت ، والمدن التي فتحت ، والأمصار التي نصرت . . . وعبر مسجد المدينة ، وغيره من المساجد ، لمؤسسات تعليمية . . . إلى المدارس التي تبلورت في حلقات دروسها المذاهب الكلامية ، والتاريخية ، والفقهية ، والفلسفية . . . الخ . . . الخ . . . إلى المساجد الكبرى التي نمت في هذا الميدان فعدت جامعات جامعة - على نحو منظم ومنتظم - للعلم والتعليم في مختلف الفروع والتخصصات . . . من النظامية . . . إلى منارات الأندلس العلمية . . . إلى الأزهر . . . والأموى . . . والزيتونة . . . والقرويين . . . ومدارس بخارى . . . وسمرقند . . . والحرمين الشريفين . . . الخ . . . الخ . . . ووصولاً إلى الجامعات الإسلامية في عصرنا الحديث . . .

* أما مصادر هذا البحث فهي :

ما كتب عن التعليم وتاريخه في

* القضية التي يعالجها :

استكمال قسمة من قسّمات « أطلس الحضارة الإسلامية » . . . ذلك أن التعليم في « خريطة » هذه الحضارة هو واحد من أبرز تضاريسها ، ومعلم من أهم معالمها . وبدون بلورة قسمته ستظل هذه الثغرة قائمة في خريطة هذه الحضارة . . . كما سيظل حاضرنّا مفتقداً دروس تاريخنا في هذا الميدان . . . وهي دروس ، كما أنها ضرورية لمشروع نهضتنا المأمولة ، فهي ضرورية كذلك في المقارنة بين مسيرتنا الحضارية ونظائرها لدى الأمم الأخرى . . .

* أما خطة البحث فيه :

فإنها تبدأ بموقف القرآن والسنة وتجربة الصدر الأول من التعليم ، الذي خرجت به الأمة العربية من الأمية وظلماتها إلى العلم وأنواره . . . ثم تتبّع جهود التعليم ومؤسساته ، بدءاً من « القراء » الذين قاموا بخطط التعليم : حفظاً للقرآن ،

حضارتنا . . وماتناثر عن مؤسساته في
تاريخ المدن الإسلامية . . وحجج الأوقاف
التي أوقفت على هذه المؤسسات . .
والتراث الباقي من الأجازات العلمية التي
أجاز بها شيوخ هذه المدارس تلاميذهم . .

الخ . . الخ . .
« والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية
هو :

أطروحة دكتوراه .





* عنوان البحث

التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي

* القضية التي يعالجها :

هي البرهنة على أن الاجتهاد في الفكر الاسلامي - وخاصة منذ عصر التراجع الحضاري - لم يكن مجرد نشاط ذهني وإبداع فكري مجرد ، وإنما كان جهدا مكرسا لتجديد واقع المسلمين ، وإسهاما في الجهود المبذولة لإخراج الحضارة الاسلامية وأمتها من وهدة الجمود والموت . . . أي ارتباط التجديد والاجتهاد الفكري بإحياء الحضاري . . .

الآخر من العصر العباسي الثاني . . ثم يدخل البحث إلى ميدان التطبيق - والدراسة الميدانية - ليبرهن على هذه القضية بالدراسة لعدد من « مشاريع التجديد والاجتهاد » التي نهض بها مجددون ، استهدفوا لإنهاض الأمة وتجديد واقعها بالتجديد للفكر الديني ، مع اختلاف مذاهبهم ، وأزمائهم ، وبلدانهم . . . فتدرس التجديد والاجتهاد في الآثار الفكرية لكل من :

* أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بدراسة مكان التجديد والاجتهاد في النسق الفكري الاسلامي ، دينا ، وحضارة ، منذ عصر الصدر الأول . . وأثر هذا النهج في بناء الحضارة الاسلامية . .

ثم يعرض البحث لضمور هذا النهج في عصر التراجع الحضاري ، في النصف

ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ - ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) والقرافي ، أحمد بن إدريس (٦٨٤ هـ - ١٢٨٥ م) . . وولي الله الدهلوي (١١١٠ - ١١٧٦ هـ - ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م) . . مبرزة عناصر الاشتراك ، وعناصر التمايز في الرؤى التي رأوها ، والقضايا التجديدية التي طرحوها . . وعلاقة ذلك بالتكوين الخاص لكل منهم . . والتراث المذهبي الذي تأثر

إلى جانب تراث هؤلاء الأعلام :
مصادر التاريخ لعصورهم ، سياسيا
وفكريا . . والمصادر التي أرخت لازدهار
الحضارة الاسلامية ولتراجعها . .

« والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية
هو :

أطروحة دكتوراه .

به . . والواقع المتميز ، زمانا ومكانا ،
الذى استهدف تجديده ونهضته . . . مع
إبراز عوامل القصور التى حالت دون أن
تؤتى هذه الجهود كل الثمار التى استهدفها
أصحابها من ورائها . . . وذلك وصولا
إلى الدرس المستخلص ، عن دور التجديد
الفكرى فى النهضة الحضارية للأمة . .

« أما مصادر هذا البحث فهى :





* عنوان البحث

التأثير الغنوصي في فكر « الإمامة »
و « المهدية » بتراث الإسلام

* القضية التي يعالجها :

اكتشاف تأثيرات الفكر الغنوصي
الفارسي القديم ، بنزعاته الباطنية ، في تبلور
نظرية الإمامة في الفكر الشيعي . . وكيف
كانت مذاهب الفرس التي حملتها الشعوبية
إلى الواقع العربي في العصر العباسي الأول
المناخ والمكون للتشيع في نظرية « الإمامة »
و « المهدية » على وجه الخصوص . . الأمر
الذي يؤكد أن المذهب السني في الإمامة -
الشورى والاختيار والبيعة - هو التجسيد
لنقاء الفكر الإسلامى في هذه القضية . على
حين مثلت النظرية الباطنية في الإمامة
والمهدية الوافد الغنوصي الفارسي
القديم . .

* أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بعرض نظرية الإسلام وتطبيقاته
في الخلافة والإمامة ، مستخلصة من تجربة

الخلافة الراشدة . . وكيف أن التشيع لآل
البيت ظل مجرد تعاطف عاطفى ، وتفضيل
لنفر من أئمتهم ، محكوم بمعيار الاختيار ،
وذلك حتى ظهور القول ب « النص »
و « الوصية » و « التعيين » و « العصمة » في
عهد جعفر الصادق ، على يد هشام بن
الحكم (١٩٠ هـ / ٨٠٥ م) إبان سيطرة
البرامكة والشعوبية وشيوع مذاهب الفرس
في العصر العباسي الأول . . ثم يعرض
البحث لمقولات الغنوص الباطنى في المهدية
والمخلص والعصمة والولاية التكوينية
للأئمة . . إلى آخر ما يزخر به التراث
الشيعي في الإمامة من أساطير باطنية
غنوصية . . والصلة بين هذه العقائد وبين
الاسرائيليات - في المخلص . .
والرجعة . . والغيبة - . . ودور الميراث
الفارسي في السلطة الدينية ، وورثة
الكسروية على نظرية الإمامة
الشيعية . . وكيف مثل هذا الفكر أهم
انقسام حدث بين الإسلاميين . .

كثيرة وشهيرة . .

« أما مصادر هذا البحث فهي

« والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .

ماكتب في الغنوصية ومذاهب الفرس القديمة بكتب الملل والنحل وغيرها . . ومصادر الشيعة في الإمامة . . ونقض المعتزلة والأشعرية لها . . وماكتب حديثا في نظرية الامامة والمهدية . . وهي مصادر





* عنوان البحث :
نقد المتكلمين المسلمين للآهوت
المسيحي واليهودي

ثم تتبع تراث الإسلام في الجدل مع هذا
اللاهوت ، كما هو قائم في مصادر الملل
والنحل التي كتبها المتكلمون
الإسلاميون . . وبلورة قضايا الخلاف
الرئيسية ، وتقويم سير الصراع ونتائجه بين
الفريقين . . وإلقاء الأضواء على أثر هذا
الصراع - الذي لم يكن هناك بد منه ولا
مندوحة عنه في ذلك العصر - أثره على
وجود قضايا ومشكلات ومقولات في علم
الكلام الاسلامي ، قد يراها البعض منا
الآن - إذا هو أغفل هذا الصراع -
كملايسات لنشأة هذه المقولات - مجرد
جدل بيزنطي مقحم - بالتurf أو
بالانحراف - على مسائل علم الكلام . .
وذلك من مثل الإغراق في مباحث
الصفات . . وقضية خلق القرآن وقدم
الكلمة والكلام . . الخ . . الخ . . ثم
الخلوص إلى ثمرات هذا الصراع ، التي كان
منها : إفلاس المؤسسات اللاهوتية ،
وعجزها عن تلبية الاحتياجات الفكرية

* القضية التي يعالجها .

جلاء صفحة من صفحات الصراع
الفكري التي أسهمت في تبلور علم الكلام
الإسلامي . . ودور هذه الصفحة في
تأكيد إسلامية هذا العلم . . ومكانته في
ترسانة الدفاع عن عقائد الإسلام ، وأثره
في انتشار هذا الدين ، عندما ورث الأرض
والبشر بعد هزيمته للآهوت المسيحية
واليهودية بالمناظرة والمجادلة بالتي هي
أحسن .

* أما خطة البحث فيه :

فإنها تبدأ باستعراض صورة المسيحية
واليهودية وحالتهما الفكرية ومقولات
وعقائد لاهوتهما عندما ظهر الإسلام ،
وخاصة في الحواضر التي قامت فيها
المؤسسات اللاهوتية والمدارس الفكرية التي
استعانت بالمنطق الأرسطي للدفاع عن هذا
اللاهوت في خارج شبه الجزيرة العربية على
عصر فتوحات الإسلام لتلك البلاد

في الملل والنحل وماكتبه المتكلمون
المسلمون في الرد على النصارى واليهود ،
وفي تقرير عقائد التوحيد . . وتثبيت دلائل
نبوة الرسول ﷺ . . ونسخ الشرائع . .
والبشارات ببعثة محمد ﷺ . . الخ . .

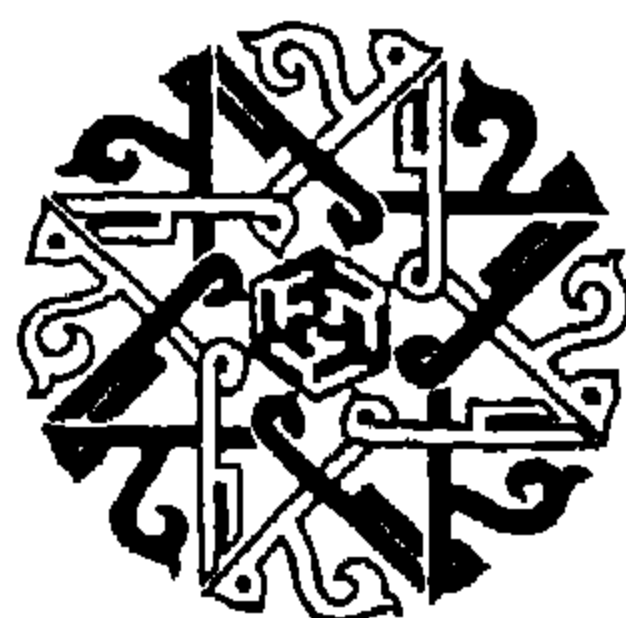
* والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية
هو :

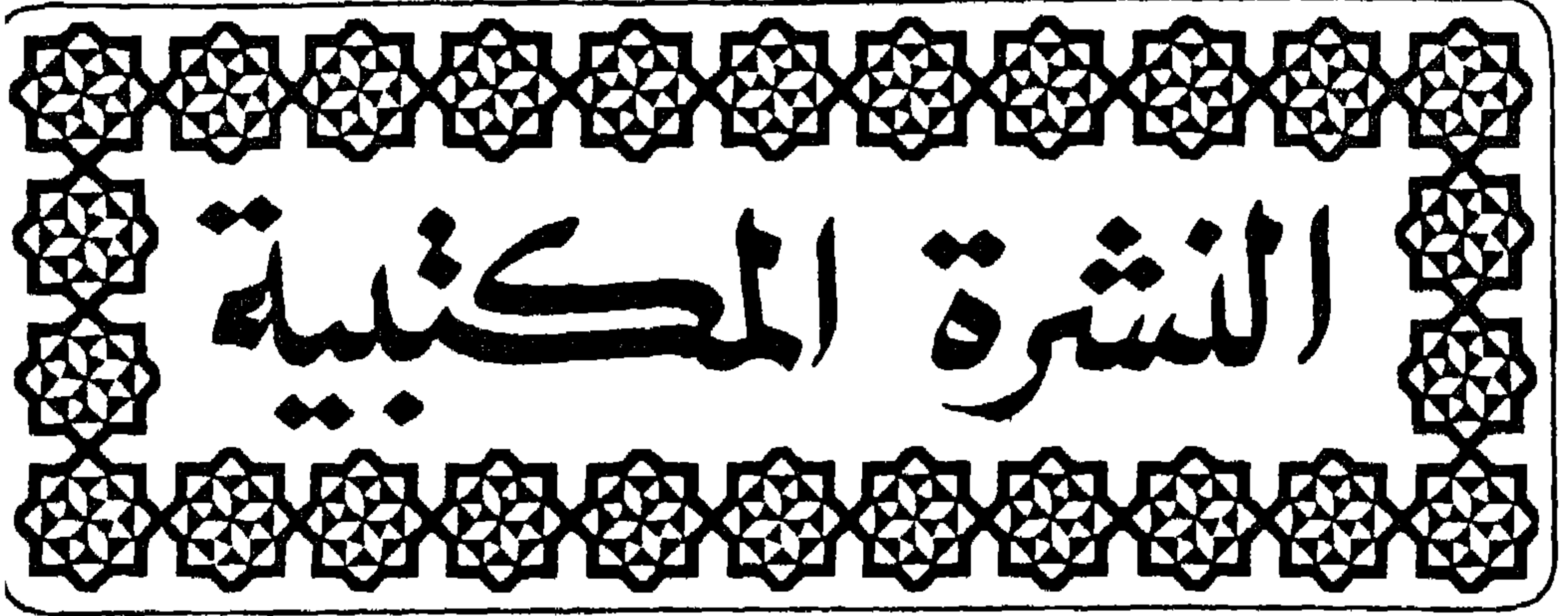
أطروحة ماجستير .

والروحانية لأبنائها . الأمر الذي جعل
أبناءها يدخلون في دين الله أفواجا ، دوما
قسر أوقهر أو إكراه .

* أما مصادر هذا البحث فهي :

مصادر التاريخ الفكري لتلك المجتمعات
ومؤسساتها اللاهوتية والكنسية والفلسفية
منذ الفتح الإسلامي للعراق وفارس والشام
ومصر وشمالي إفريقيا والأندلس . . وتراثنا



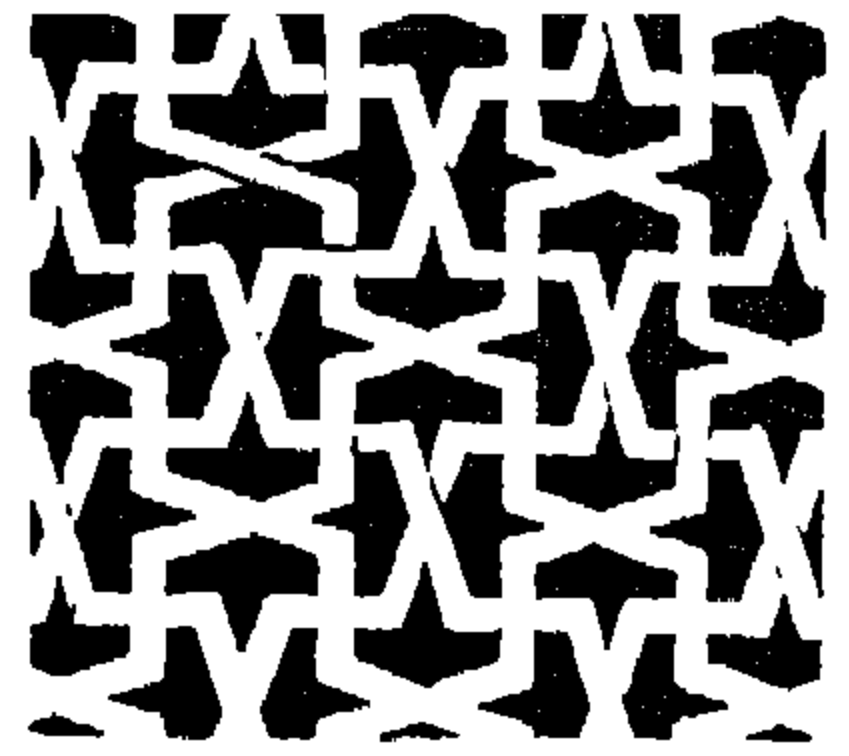


نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٠ يناير ١٩٩١ م

ربيع ثان - جمادى أول - جمادى ثان ١٤١١ هـ

● دليل الباحث في « المرأة والأسرة في الإسلام » (جزء ٦)





وراقيات

دليل لباحث

في المرأة والأسرة في الإسلام (٦)

عبد الجبار الرفاعي

الحوزة العلمية - قم

- عائشة بنت طلحة
- فاطمة بنت أسد
- ليلى الأخيلية
- الخزومية
- مؤمنة بنت بهلول العابدة
- نفيسة المرادية

النكاح

- آداب
- أحكام
- عقد

النكاح الفاسد

النكاح

- فسخ
- محرمات
- مهر
- موانع
- ولاية

هاجر أم إسماعيل (عليه السلام)

الهندسة الوراثية

المرأة المسلمة المعاصرة

المرأة مع الأنبياء

- بلقيس وسليمان (عليه السلام)
- حواء
- زوجة أيوب (عليه السلام)

المرأة مع النبي ﷺ

مريم بنت عمران
نساء مسلمات

- أروى بنت أحمد
- أسماء بنت أبي بكر
- أم أنس بن مالك
- أم جعفر البرمكية
- أم الدرداء الصغرى
- أم الشهداء
- أم المقتدر
- رابعة العدوية
- رفيدة
- سلمى بنت حفصة
- سمية أم عمار

المرأة المسلمة المعاصرة

١٠٥٤ - الأبشهي، محمد محمد
على . « رسائل إلى ابنتي » . بيروت .
مؤسسة الرسالة .

١٠٥٥ - الأسدي، زينب . « المرأة
وطموحات الرسالة - ١ - المرأة في
المجتمعات القديمة » . التوحيد . س ٣ :
ع ١٥ (رجب ، شعبان ١٤٠٥هـ) ،
ص ٢٠٠ - ٢٠٧ .

١٠٥٦ - الأسدي، زينب . « المرأة
وطموحات الرسالة - ٢ - وقفات مع
كتاب الله الكريم » . التوحيد . س ٣ :
ع ٦ (رمضان ، شوال ١٤٠٥هـ) ،
ص ١٧٥ - ١٨٠ .

١٠٥٧ - الأسدي، زينب . « المرأة
وطموحات الرسالة - ٣ - وقفات مع
نسائنا » . التوحيد . س ٣ : ع ١٧ (ذو
القعدة ، ذو الحجة ١٤٠٥هـ) ،
ص ١٥٨ - ١٦٤ .

١٠٥٨ - الأسدي، ريب . « المرأة
وطموحات الرسالة - ٤ - وقفات مع
نسائنا » . التوحيد . س ٣ : ع ١٨
(محرم ، صفر ١٤٠٥هـ) ، ص ١٦٤ -
١٧٢ .

١٠٥٩ - أم ابتهاج . « الهزيمة النفسية
في حياة المرأة المعاصرة » الهادي
س ٣ : ع ١ (١٣٩٤هـ -) ،
ص ١٨٧ - ١٩٠ .

١٠٦٠ - أم جهاد . « عالم المرأة
إلى الشيخ الباقوري » . الهادي س ٢ :
ع ٢ (ذو القعدة ١٣٩٢هـ) ،
ص ١٧٧ - ١٧٩ .

١٠٦١ - أم عبد الرحمن . « وقفة مع
المسلمة المعاصرة » . الرائد : ع ٨٥
(صفر ١٤٠٦هـ - تشرين الثاني
١٩٨٥م) ، ص ٢٠ - ٢٢ .

١٠٦٢ - أم عبد الرحمن « من
أجلك يا ابنتي » . الأمة س ٦ : ع ٦٢
(صفر ١٤٠٦هـ وأكتوبر ١٩٨٥) .
ص ٩٦ .

١٠٦٣ - أم عمير ، ماجدة محمد
شحاتة . « المرأة المسلمة بين التصورات
والواقع » . الأمة : ع ٦٥ ، ص ٦٠ .

١٠٦٤ - أموري، بيكانكا ماريا
أرتشيا . « حوار عربي أوروبي حول المرأة
المسلمة » . الفكر العربي : ع ٤ (نوفمبر
١٩٧٨م) ، ص ١٦٥ - ١٧٦ .

١٠٦٥ - باقادر ، بكر أحمد .
« التصور الغربي الحديث للمرأة العربية
المسلمة » . عالم الكتب (الرياض) .
مج ٤ : ع ١ (رجب ١٤٠٣هـ - أبريل
١٩٨٣م) ، ص ٨٢ - ٨٨ .

١٠٦٦ - البديري ، عبد الكاظم .
« المرأة وحديث المفاهيم » . النجف
الأشرف : ١٣٨٦هـ .

١٠٦٧ بنت الهادي . « عالم
المرأة . الإسلام فوق الشبهات »
الهادي س ٢ : ع ١ (شعبان

١٠٧٥ - الزكاري العسري .
« اهتمامات المرأة المسلمة المعاصرة تحت
المجهر القرآني » . دعوة الحق . س ٢٢ :
ع ٧ (١ / ١٤٠٢ هـ - —) ،
ص ٥١ - ٦٨ .

١٠٧٦ - الساعاتي ، زينب . « المرأة
في العصر الراهن بين الواقع
والطموح » . الشهيد . (طهران)
س ٩ : ع ١٦٢ (رجب ١٤٠٦ هـ -
آذار ١٩٨٠ م) ، ص ٤٨ - ٥٠ .

١٠٧٧ - سلامة ، عبد الفتاح محمد .
« ماذا يريد المفرضون بالمرأة المسلمة » .
منار الإسلام . س ١٠ : ع ٩ (٩ /
١٤٠٥ هـ - — / ٦ / ١٩٨٥ م) ،
ص ١٠٢ - ١٠٥ .

١٠٧٨ - السلامي ، محمد المختار .
« البنت المسلمة بين الواقع والتشريع
الإسلامي » . الهداية (تونس) . س ٨ :
ع ٥ (٥ / ٦ / ١٩٨١ م) ، ص ٦٨ -
٧٤ .

١٠٧٩ - شحاتة ، عبد الله . « المرأة
في الإسلام بين الماضي والحاضر » .
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
١٩٨٤ م ، ٢٦٣ ص ، ٢٤ سم .

١٠٨٠ - الصادق ، د . محمد .
« فتياتنا » . بيروت : مؤسسة الوفاء ،
١٩٨٢ م ، ٢٠٠ ص . البحرين : دار أهل
البيت للثقافة والفكر ، ٥٦ ص .

١٠٨١ - الصالح ، الشهيد الشيخ
صبحي . « المرأة المسلمة في مواجهة الحياة

١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م) ، ص ١٦٩
١٧٢ .

١٠٦٨ - البهي الخولي . « الإسلام
وقضايا المرأة المعاصرة » . الكويت :
الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات
الطلابية ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ،
٣٩٩ ص (القطع الصغير) .

١٠٦٩ - البهي ، محمد . « الإسلام
واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة » .
القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٨١ م ،
٧٢ ص ، ١٩ سم (المرأة المسلمة) .

١٠٧٠ - البوطي ، د . محمد سعيد
رمضان . « إلى كل فتاة تؤمن
بالله » . بيروت : مؤسسة الرسالة (أبحاث
في القمة - ٤) .

١٠٧١ - التحرير . « لكي نحقق المثل
النسائي المسلم » . التوحيد س ٥ :
ع ٢٧ (رجب ، شعبان ١٤٠٧ هـ -
٢ آذار - ٢٩ نيسان ١٩٨٧ م) ،
ص ٥ - ٩ .

١٠٧٢ - جوهر ، صلاح . « المرأة
العربية المعاصرة إلى أين ؟ » . الكويت
دار القلم ، ١٩٨٢ م ، ١٩٦ ص ،
٢٤ سم .

١٠٧٣ - جواد ، أمل عبد القادر .
« يا فتاة الإسلام » . بغداد : ١٩٦٢ م .

١٠٧٤ - الحكيم ، عفاف . « نظرة
في حياة المرأة المسلمة والمرأة اليهودية » .
المنطلق ع ٣ (رمضان ١٣٩٨ هـ) ،
ص ٩٨ - ١٠١ .

ترجمة : محي الدين عطية . المسلم المعاصر .
س ٩ : ع ٣٦ (١٠ - ١٢ /
١٤٠٣هـ - ٨ - ١٠ / ١٩٨٣م) ،
ص ٨٥ - ٨٩ .

١٠٨٩ - فضل الله ، السيد محمد
حسين . « مسألة المرأة في نصابها
الإسلامي » . الفجر . س ١ : ع ٣
(جمادى الأولى ، جمادى الثانية ، رجب
١٤٠٤هـ) ، ص ١١٧ - ١٢٢ .

١٠٩٠ - فيصل ، محمد رويحي .
« المرأة المسلمة في العصر الحديث » .
انظر : معجم المؤلفين السوريين في القرن
العشرين : ص ٤٠٦ .

١٠٩١ - المجذوب ، محمد . « تأملات
في المرأة والمجتمع » . بيروت : مؤسسة
الرسالة .

١٠٩٢ - محمود ، عبد الحليم . « المرأة
في الإسلام ، بين الماضي والحاضر » .
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
١٩٨٤م ، ٢٦٣ ص .

١٠٩٣ - معوض ، سعيد كامل .
« مذكرات فتاة مسلمة » . منار الإسلام .
س ١١ : ع ٣ (١٤٠٦ - ١٩٨٦م) ،
ص ١٣٠ .

١٠٩٤ - المنقاري ، نديمة . « يا
أخواتي » . المسلمون : ع ١
(١٣٧٤هـ) ، ص ٥٦ - ٥٨ .

١٠٩٥ - الموغى ، محمد . « أين المرأة
المسلمة » . الأمة . س ٦ : ع ٦٩
(مصاب ١٤٠٦هـ - أيار ١٩٨٦م) .

العصرية » . الفكر الإسلامي س ١٠ :
ع ٦ (١٩٨١م / ٦) ، ص ١٠١ -
١٠٦ .

١٠٨٢ - الطنطاوي ، علي . « يابنتي
نداء مخلص لبنات الجيل الحديث » .
الرائد : ع ٥٤ ، ٥٥ (رمضان ، شوال
١٤٠١هـ - تموز ، آب ١٩٨١م) ،
ص ٩٧ - ١٠٥ . المسلمون : ع ١
(١٣٧٣هـ) ، ص ٢٦ - ٣٢ .

١٠٨٣ - عاصي ، إبراهيم بن عبدو .
« همسة في أذن حواء » . دمشق : دار
القلم ، ١٩٧٢م ، ١١٠ ص (القطع
الصغير) .

١٠٨٤ - عمارة ، محمد . « الإسلام
والمرأة في رأي محمد عبده » . بيروت :
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٣ ،
١٩٨٠م ، ٢٠٠ ص ، ١٧ سم .

١٠٨٥ - العويد ، محمد رشيد .
« رسالة إلى حواء » . الكويت :
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ١٠٧ ص ،
١٧ سم .

١٠٨٦ - الغزالي ، زينب . « أيام من
حياتي » . القاهرة : دار الشروق ،
١٩٨١م ، ٢٠٨ ص ، ١٩ سم .

١٠٨٧ - الغفار ، عبد الرسول عبد
الحسن . « المرأة المعاصرة » : بيروت : دار
الزهراء ، ط ١ ، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ،
٢٦٠ ص ، ٢٤ سم .

١٠٨٨ - الفاروق ، د. لويز لمياء
« النساء المسلمات وتغير البيئات »

ص ٤٧ .

المرأة مع الأنبياء - بلقيس وسليمان

(ع)

١٠٩٦ - أبو الحسن ، علي بن محمد بن
علي المعافري . ت ٦٠٥ هـ / ١٢٠٨ م .
« أخبار بلقيس وقصتها مع سليمان بن
داود عليهما السلام » . مخطوطة شستربتي
٣٠١٦ (١٠ ورقة) . وعنها نسخة
مصورة في معهد المخطوطات العربية رقم
١٠ / ١١١٠ .

المرأة مع الأنبياء - حواء

١٠٩٧ - أبو الحسن ، علي بن محمد بن
علي المعافري . « أخبار حواء أم البشر » .
مخطوطة شستربتي ٣٠١٦ (١٠ ورقة) .
وعنها نسخة مصورة في معهد المخطوطات
العربية رقم ١٠ / ١١١٠ .

المرأة مع الأنبياء - زوجة أيوب

(ع)

١٠٩٨ - أبو الحسن ، علي بن محمد بن
علي المعافري . « أخبار أيوب النبي
وامراته » . مخطوطة شستربتي ٣٠١٦
(١٠ ورقة) . وعنها نسخة مصورة في
معهد المخطوطات العربية رقم ١١١٠ /
١٠ .

المرأة مع النبي ﷺ

١٠٩٩ - أم أيمن . « دور المرأة في

الهجرة - أخبار من السيرة التعقيب
عليها » . الرائد : ع ٢٣ (محرم
١٣٩٧ هـ - كانون الثاني ١٩٧٧ م) .

١١٠٠ - بنت الهدى ، الشهيدة آمنة
الصدر . « المرأة مع النبي ﷺ في حياته
وشريعته » . بيروت : الدار الإسلامية ،
ط ٢ ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ١١٨ ص
(القطع المتوسط) .

١١٠١ - عبيد ، منصور الرفاعي .
« المرأة ودورها في الهجرة » . القاهرة :
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .
(س ١٦ : ع ١٧٨) . محرم ١٣٩٦ هـ -
يناير ١٩٧٦ م) ، ١١٠ ص (القطع
المتوسط) .

١١٠٢ - الكتاني ، محمد المنتصر .
« المرأة في العصر النبوي - ١ » .
المسلمون : ع ٤ ، ٥ (١٣٧٦ هـ) ،
٣٥٠ - ٣٥٧ .

١١٠٣ - الكتاني ، محمد المنتصر .
« المرأة في العصر النبوي - ٢ » .
المسلمون : ع ٧ (١٣٧٦ هـ) ،
ص ٦٥٢ - ٦٥٩ .

١١٠٤ - الكتاني ، محمد المنتصر .
« المرأة في العصر النبوي - ٣ » .
المسلمون : ع ٧ (١٣٧٦ هـ) ،
ص ٧٤٩ - ٧٥٦ .

١١٠٥ - الكتاني ، محمد المنتصر .
« المرأة في العصر النبوي - ٥ » .
المسلمون : ع ٩ (١٣٧٦ هـ) ،
ص ٨٨٦ - ٨٩٣ .

نساء مسلمات - أم أنس بن مالك

١١١١ - قراة ، سنية . « مسلمات خاليدات : أم أنس بن مالك » . العربى : ع ١٤٥ (ديسمبر ١٩٧٠ م) ، ص ٦٠ .

نساء مسلمات - أم جعفر البرمكية

١١١٢ - قراة ، سنية . « أم جعفر البرمكية » . العربى : ع ١٦٨ (نوفمبر ١٩٧٢ م) ، ص ١٠٥ .

نساء مسلمات - أم الدرداء الصغرى

١١١٣ - قراة ، سنية . « مسلمات خاليدات : أم الدرداء الصغرى » . العربى : ع ١٠٨ (فبراير ١٩٦٧ م) ، ص ٥٧ .

نساء مسلمات - أم الشهداء

١١١٤ - قراة ، سنية . « مسلمات خاليدات : أم الشهداء » . العربى : ع ١٨٠ (نوفمبر ١٩٧٣ م) ، ص ١٦٨ .

نساء مسلمات - أم المقتدر

١١١٥ - قراة ، سنية . « مسلمات خاليدات : أم المقتدر » . العربى : ع ١١٥ (يونيو ١٩٦٨ م) ، ص ١٢٢ .

١١٠٦ - الكتلى ، محمد المنتصر . « المرأة فى العصر النبوى - ٦ » . المسلمون : ع ١٠ (١٣٧٧ هـ) ، ٩٨٥ - ٩٨٠ .

١١٠٧ - باغى ، د . هاشم . « من صور المرأة فى عصر الرسول ﷺ » . هدى الإسلام . مج ٢٧ : ع ٥ (جمادى الأولى ١٤٠٣ - ١٩٨٣) ، ص ١٧ ٢١ .

مريم بنت عمران (ع)

١١٠٨ - الحكيم ، عفاف . « فى رحاب سيدة نساء العالمين مريم (ع) » . المنطلق . ع ٣٤ (ذو الحجة ١٤٠٧ - تموز ١٩٨٧ م) ، ص ١٠٠ - ١٠٩ .

نساء مسلمات - بنت أحمد

١١٠٩ - مرسى ، حياة عبد القادر . « دور السيدة الحرة أروى بنت أحمد الصليحي فى اليمن من عام ٤٧٣ هـ . إلى عام ٥٣٢ هـ » . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ - (رسالة ماجستير) .

نساء مسلمات - أسماء بنت أبى بكر

١١١٠ - قراة ، سنية . « مسلمات خاليدات : ذات النطاقين : أسماء بنت أبى بكر » . العربى : ع ٥١ (فبراير ١٩٦٣ م) ، ص ١٠٨ .

نساء مسلمات - رابعة العدوية

١١١٦ - سكاكينى ، وداد . « رابعة العدوية عازفة الناي التى عزفت عن الدنيا » . العربى : ع ٢٠ (يوليو ١٩٦٠م) ، ص ٢٧ .

نساء مسلمات - رفيده

١١١٧ - « رفيده لاتعية أول طيبة في الإسلام » . العربى : ع ٨٥ (فبراير ١٩٦٥م) ، ص ٦ .

١١٨ - « رفيده هي كعية : أول طيبة في الإسلام » . العربى : ع ٨٧ (فبراير ١٩٦٦م) ، ص ٦ .

نساء مسلمات - سلمى بنت حفصة

١١١٩ - بنت الشاطيء ، د . عائشة عبد الرحمن . « نساء مغمورات : سلمى بنت حفصة » . العربى : ع ١٩ (يونيو ١٩٦٠م) ، ص ٤٤ .

نساء مسلمات - سمية أم عمار

١١٢٠ - « خطاب ، محمود شيت » سمية أم عمار بن ياسر » . الأمة : ع ٦٣ ، ص ١٧ .

١١٢١ - قراعة ، سنية . « مسلمات خاللات : سمية أم عمار : أول شهيدة في الإسلام » . العربى : ع ٩٤ (سبتمبر ١٩٦٦م) ، ص ١١١ .

نساء مسلمات - عائشة بنت طلحة

١١٢٢ - أبو الحسن ، على بن محمد بن على المعافى . « أخبار عائشة بنت طلحة » . مخطوطة شستربتى ٣١٠٦ (٩ ورقة ، ٢١ سطر) . وعنها نسخة مصورة في معهد المخطوطات العربية برقم ١١١٠ / ٤ .

نساء مسلمات - فاطمة بنت أسد

١١٢٣ - دخيل ، على محمد على . « فاطمة بنت أسد » . بيروت : مؤسسة أهل البيت ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، ٦٤ ص (القطع المتوسط) (أعلام النساء - ٢) .

نساء مسلمات - ليلي الأخيلية

١١٢٤ - محمد ، رجاء حنفى عبد المتجلى . « ليلي الأخيلية نموذج رائع للتضحية والوفاء » . العربى : ع ١٢٨ (يوليو ١٩٦٩م) ، ص ١٢٢ .

نساء مسلمات - الخزومية

١١٢٥ - قراعة ، سنية . « الخزومية » . العربى : ع ١٢٧ (يونيو ١٩٦٩م) ، ص ١٢٧ .

نساء مسلمات - مؤمنة بنت بهلول العابدة

١١٢٦ - أبو الحسن ، على بن محمد بن على المعافى . « أخبار مؤمنة بنت بهلول العابدة وغيرها » . مخطوطة

شستربتى ٣٠١٦ (٩ ورقة) ، وعنها
نسخة مصورة في معهد المخطوطات العربية
برقم ١١١٠ / ٣ .

نساء مسلمات - نفيسة المرادية

١١٢٧ - قراءة ، سنية . « مسلمات
خالدات : جارية شركسية ارتفعت في
مجتمعها أعلى مكانة وكان لها في البرأياد
كثيرة » . العربى : ع ١٩٢ (نوفمبر
١٩٧٤ م) ، ص ١٢٨ .

النكاح - آداب

١١٢٨ - ابن عرضون ، أحمد بن
الحسن بن يوسف . « آداب الزواج
وتربية الولدان » . انظر : الاعلام
للزركلى : ١ / ١١٢ .

١١٢٩ - عرب ، الشيخ على .
« آداب النكاح » . مطبوع بطهران .
١١٣٠ - قبلان ، هشام . « آداب
الزواج في الإسلام » . لندن : مكتبة
الساقى .

النكاح - أحكام

١١٣١ - آل الشيخ راضى ، الشيخ
عبد الرضا ، ١٢٩٩هـ - ١٣٥٦هـ .
« شرح كتاب النكاح » . انظر : معارف
الرجال : ٢ / ٥٦ .

١١٣٢ - ابن داود ، عبد العزيز بن
محمد . « أركان النكاح وشروطه وبعض
المسائل المتعلقة به - عرض ومناقشة »

أضواء الشريعة (الرياض) : ع ١٣
(١٤٠٢هـ) ، ص ٣٣ - ٨٢ .

١١٣٣ - بكرى ، شاکر جمعة .
« الشروط في النكاح » . مكة المكرمة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى ، ١٤٠١هـ (رسالة
ماجستير) .

١١٣٤ - البهبهاني ، محمد على ،
١١٤٤ - ١٢١٦هـ ، « مظهر المختار في
حكم النكاح مع الإعسار » انظر :
معارف الرجال : ٢ / ٣٠٩ .

١١٣٥ - الجرجاوى ، « أحكام
الزواج والطلاق والخلع والنفقة » .
القاهرة : مكتبة صبيح .

١١٣٦ - حسين ، محمد . « أحكام
الزواج » . الاسكندرية : دار الدعوة .

١١٣٧ - الخطيب ، إسماعيل .
« كفاءة الزوج في التشريع الإسلامى » .
منبر الإسلام : عدد إبريل ١٩٧٧ م ،
ص ١٩٦ .

١١٣٨ - الخوئى ، محمد تقى .
« مستند العروة الوثقى ، كتاب
النكاح » . جزآن . تقريراً لبحث استاذ
السيد أبو القاسم الخوئى . النجف
الأشرف : مطبعة الآداب ، ١٤٠٤هـ -
١٩٨٤ م .

١١٣٩ - دارى ، محمد بن على
« الكفاءة في الزواج » . الرياض : كلية
الشريعة - جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية . ١٤٠٠هـ (رسالة

- ماجستير) .
- ١١٤٠ - السالم ، سالم بن عبد الله .
« شروط صحة النكاح » . الرياض :
المعهد العالي للقضاء - جامعة الإمام محمد
بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٣هـ (رسالة
ماجستير) .
- ١١٤١ - السباعي ، مصطفى .
« مبادئ عامة في نظام الزواج » .
المسلمون : ع ٦ (١٣٧٨هـ) ،
ص ٥٢٦ - ٥٣٥ .
- ١١٤٢ - السدلان ، صالح بن غانم .
« التحقيق والإيضاح في شروط
النكاح » . الرياض : المعهد العالي
للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، ١٣٩٠هـ (رسالة
ماجستير) .
- ١١٤٣ - سعيد الرحمن ، أحمد
حسنين « أحكام النكاح الباطل
والفساد » . الرياض : المعهد العالي
للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، ١٤٠٢هـ (رسالة
ماجستير) .
- ١١٤٤ - الصابوني ، د . عبد
الرحمن . « أحكام الزواج وآثاره » .
بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٨م .
- ١١٤٥ - الصباغ ، د . محمد بن
لطفى . « نظرات قرآنية في الإنسان
والدعوة ... اختيار الصهر - ١ »
الرائد : ع ٨٠ (رجب ١٤٠٥هـ -
- ١٩٨٥ م) ، ص ٣٤ - ٣٧ .
- ١١٤٦ - الصباغ ، د . محمد بن
لطفى . « نظرات قرآنية في الإنسان
والدعوة ... اختيار الصهر - ٢ » .
الرائد : ع ٨١ (رمضان ١٤٠٥هـ -
أيار ١٩٨٥ م) ، ص ٢٢ - ٢٦ .
- ١١٤٧ - عابدين ، محمد أبو اليسر بن
محمد أبو الخير . « مختصر أحكام
الزواج » ، ١٩٤٧ ، ١٦٤ ص .
- ١١٤٨ - كاتب ، أحمد عبد الله
حسن . « ينابيع الأحكام في معرفة
الحلال والحرام على المذهب الأربعة
(المناكحات) » . دراسة وتحقيق . المدينة
المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤هـ
(رسالة دكتوراه) .
- ١١٤٩ - كوني ، عبد الرحمن بن
عوف . « الشروط في النكاح » . المدينة
المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦هـ -
١٩٨٦ م (رسالة ماجستير) .
- ١١٥٠ - نجف ، الشيخ محمد طه .
« شروط كتاب النكاح من الجواهر » .
انظر معارف الرجال : ٣٠٢/٢ .
- ١١٥١ - النجفي ، الشيخ محمد
حسن ، ت ١٢٦٦هـ . « جواهر الكلام
في شرح شرائع الإسلام » ، كتاب
النكاح . مج ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ . تحقيق
وتعليق : محمد القوجاني ، بيروت : دار
إحياء التراث العربي ، ط ٧ ، ١٩٨١ م .

النكاح - عقد

١١٥٨ - نجف ، الشيخ محمد طه
« رسالة في عقد النكاح المردد بين الدائم
والمنقطع » انظر : معارف الرجال :
٣٠٣/٢ .

النكاح الفاسد

١١٥٩ - الزرقا ، مصطفى أحمد
« خطأ تقسيم النكاح إلى فاسد وباطل
تحقيق ونقد ، واقتراح أفضل في
التقسيم » . المسلم المعاصر . س ٧ :
ع ٢٧ (شعبان ١٤٠١ هـ - يوليو
١٩٨١ م) ، ص ٢٩ - ٤٦ .

١١٦٠ - عبد العزيز ، د. أمير .
« الأنكحة الفاسدة والمنهى عنها في
الشرعية الإسلامية » ، ج ٢ . عمان :
مكتبة الأقصى ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ،
٧٩٢ ص ، ٢٤ سم .

١١٦١ - القويزاني ، عبد الله بن
محمد . « الأنكحة المنهى عنها في الشريعة
الإسلامية » . الرياض كلية الشريعة
والقانون - جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م
(رسالة دكتوراه) .

١١٦٢ - كباره ، عبد الفتاح ظاهر
« الزواج المدني وموقف الإسلام منه » .
القاهرة : كلية الشريعة والقانون - جامعة
الأزهر ، ١٩٨١ م (رسالة دكتوراه) .

النكاح - فسخ

١١٦٣ - الشطبي ، محمد جميل بن

١١٥٢ - أبو زهرة ، محمد .
« محاضرات في عقد الزواج وآثاره » .
القاهرة دار الفكر العربي .

١١٥٣ - البيهقي ، د . منير .
« الحقوق الناشئة من عقد الزواج » .
مجلة الدراسات الإسلامية ع ٤ ،
(١٩٧٢ م) ص ٢٩٧ - ٣١٦ .

١١٥٤ - التلباني ، نافع الجوهري بن
سليمان الخفاجي ت ١٣٣٠ هـ .
« نصيحة الإخوان وتحفة الأحياب
والخلان في عقد النكاح على مذهب
النعمان » . مكة المكرمة : المطبعة
الحديثة .

١١٥٥ - الحليسي ، صالحة دخيل .
« المقصد من عقد الزواج » . مكة
المكرمة : كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية - جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ
(رسالة ماجستير) .

١١٥٦ - الشمراني ، عدلان بن
غازي . « أثر اختلاف الدين في عقد
الزواج » . الرياض : كلية الشريعة ،
١٤٠٣ هـ (رسالة ماجستير) .

١١٥٧ - مكين ، محمد أحمد محمد
« تحقيق مخطوط الإفصاح عن عقد
النكاح » القاهرة : كلية الشريعة
والقانون - جامعة الأزهر . ١٩٨١ م
(رسالة ماجستير)

« الرسالة الرضاعية » ، في مجموعة من الرضاعيات في مكتبة الطهراني بکربلاء .
انظر : الذريعة : ١٨٩/١١ .

١١٧٠ - البغدادي ، محمد حسن بن محمد صالح . « الرسالة الرضاعية » .
انظر : الذريعة : ١٩١/١١ .

١١٧١ - البلاغي النجفي ، الشيخ محمد جواد بن الشيخ حسن . « الرسالة الرضاعية » . من أجزاء كتابه (العقود المفصلة) المطبوع بعضها في ١٣٤٣ هـ وهي مفصلة استدلالية في نحو ٥٥ صفحة .

١١٧٢ - البلاغي النجفي ، الشيخ محمد جواد بن الشيخ حسن « الرسالة الرضاعية » . متن مقصور على ذكر فتاوى الإمامية في مسائل الرضاع وفتاوى العامة . انظر : الذريعة : ١٩٠/١١ .

١١٧٣ - ابن محمد باقر ، المولى محمد علي . « الرسالة الرضاعية » . كتبها في سنة ١٣١٠ هـ . توجد في كتب الشيخ محمد رضا آل فرج الله . انظر : الذريعة : ١٩٢/١١ .

١١٧٤ - الجابلقى ، السيد شفيع بن السيد علي أكبر الموسوي ت : ١٢٨٠ هـ ، « الرسالة الرضاعية » .
انظر الذريعة : ١١٩/١١ .

١١٧٥ - الجبوري ، د . أبو اليقظان عطية . « حكم الرضاعة في الشريعة الإسلامية » . مجلة كلية الدراسات

عمر حفي « رسالة في فسخ النكاح » . دمشق : مطبعة روضة الشام ، ١٣٢٨ هـ ، ١١ ص .

١١٦٤ - المصري ، محمد محمود ومحمد أحمد عابدين . « الفسخ والانفساخ والتفاسخ في ضوء القضاء والفقه » . الأسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٦ م ، ١٩٨ ص ، ٢٤ سم .

النكاح - محرمات

١١٦٥ - الأشكندري الحائري ، السيد حسن بن أحمد . ت أواسط ١٣٥٩ هـ . « الرسالة الرضاعية » . مخطوطة بخطه في النجف الأشرف . انظر الذريعة : ١٩٠/١١ .

١١٦٦ - الأمين ، السيد محسن بن عبد الكريم بن علي الحسيني العاملي ، « كاشفة القناع عن أحكام الرضاع » . انظر معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين : ص ٤٣ .

١١٦٧ - الأنصاري ، الشيخ مرتضى بن محمد أمين . « الرسالة الرضاعية » . مطبوعة . انظر الذريعة : ١٩٤/١١ .

١١٦٨ - البحراني الغروي ، الشيخ بن سليمان . « الرسالة الرضاعية » . انظر الذريعة : ١٨٨/١١ .

١١٦٩ - بعض تلاميذ السيد إبراهيم

الإسلامية ع ٣ (١٩٧٠ م)
ص ١٧٥ - ٢٠٦ .

١١٧٦ - الجزائري ، السيد عبد
الرازق بن علي . ت ١٣٣٧ هـ ، « الرسالة
الرضاعية » . مخطوطة بخطه ، فرغ منها
في شوال ١٣٢٥ هـ . انظر الذريعة :
١٩١/١١ .

١١٧٧ - الحائري ، إبراهيم بن محمد
باقر القزويني . ت ١٢٦٢ هـ .
« الرسالة الرضاعية » . موجودة في
خزانة كتبه بکربلاء عند أحفاده . انظر
الذريعة : ١٨٨/١١ .

١١٧٨ - الحارثي ، محمد سعيد .
« الرضاع المحرم للزواج » . مكة
المكرمة : قسم الدراسات الإسلامية -
جامعة الملك عبد العزيز ، ١٣٩٧ هـ
(رسالة ماجستير) .

١١٧٩ - الحارثي العاملي ، الشيخ عز
الدين الحسين بن عبد الصمد . « الرسالة
الرضاعية » . موجودة عند الشيخ محمد
علي الاردوبادي في النجف : انظر :
الذريعة : ١٩١/١١ .

١١٨٠ - الحر العاملي ، الشيخ محمد
بن الحسن ت ١١٠٤ هـ . « الرسالة
الرضاعية » . بخط الشيخ عيسى بن
الحسين زاهد النجفي كتبها في
١٣٢٧ هـ . انظر : الذريعة :
١٩٣/١١ .

١١٨١ - الحسيني الحلبي ، السيد

عيسى كمال الدين بن حمد . ت
١٣٧٢ هـ . « الرسالة الرضاعية » .
توجد نسخة بخطه عند ولده السيد محمد
علي كمال الدين . انظر : الذريعة :
١٩٣/١١ .

١١٨٢ - الخراساني ، المولي محمد
جعفر بن محمد طاهر . « الرسالة
الرضاعية » . انظر : الذريعة :
١٩٠/١١ .

١١٨٣ - الخراساني ، المولي محمد
كاظم . ت ١٣٢٩ هـ . « الرسالة
الرضاعية » . طبعت ضمن القطرات
والشذرات .

١١٨٤ - الخوانساري ، السيد أبو
تراب بن أبي القاسم . ت ١٣٤٦ هـ .
« الرسالة الرضاعية » . توجد بخطه عند
وصية السيد محمد رضا التبريزي في
النجف . انظر : الذريعة : ١٨٨/١١ .

١١٨٥ - الخوانساري ، الشيخ علي
أكبر . « الرسالة الرضاعية العربية »
انظر : الذريعة : ١٩٢/١١ .

١١٨٦ - الداماد ، المير محمد باقر .
« الرسالة الرضاعية » . مطبوعة مع
الرضاعيات . انظر : الذريعة :
١٨٩/١١ .

١١٨٧ - الدرازي البحراني ، الشيخ
عبد النبي بن أحمد « الرسالة
الرضاعية » . فرغ منها سنة ١١٥٠ هـ .

« الرضاع وأحكامه » . الرياض : المعهد
العالى للقضاء - جامعة الإمام محمد بن
سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ (رسالة
ماجستير) .

١١٩٥ - طاحون ، نبيل بن كمال
الدين . « المحرمات من النساء » .
الرياض : توزيع مؤسسة الجريسي للتوزيع
والإعلان ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ،
١٣٣ ص .

١١٩٦ - الطباطبائي الأصفهاني ،
السيد محمد بن عبد الكريم . « الرسالة
الرضاعية » . توجد في مجموعة من
رسائله في كتب الخوانساري . انظر :
الذريعة : ١٩٣/١١ .

١١٩٧ - الطباطبائي الحائري ، السيد
محمد صادق بن محمد باقر . ت
١٣٣٧ هـ . « الرسالة الرضاعية » .
تقريراً لبحث الشيخ الخراساني . انظر :
الذريعة : ١٩١/١١ .

١١٩٨ - الطباطبائي ، السيد محمد
مهدي بحر العلوم . ت ١٢١٢ هـ .
« الرسالة الرضاعية » . توجد في
مجموعة عند الشيخ عبد الحسين الحلبي
النجفي نزيل البحرين . انظر : الذريعة :
١٩٤/١١ .

١١٩٩ - الطهراني النجفي ، الشيخ
محمد هادي بن محمد أمين . ت
١٣٢١ هـ . « الرسالة الرضاعية »
توجد نسخة منها ضمن مجموعة من رسائله

موجودة في مدرسة البروجردى في
النجف . انظر : الذريعة : ١٩٢/١١ .

١١٨٨ - الدرازي البحراني ، الشيخ
يوسف بن أحمد بن إبراهيم . ت
١١٨٦ هـ . « الرسالة الرضاعية » .
فرغ منها بشيراز سنة ١١٤٩ هـ .
موجودة عند الشيخ خلف . انظر :
الذريعة : ١٩٥ / ١١ .

١١٨٩ - الدرفولي ، الشيخ باقر بن
الشيخ حسن ت ١٣٢٦ هـ . « الرسالة
الرضاعية » ، انظر : الذريعة :
١٨٩/١١ .

١١٩٠ - « رسالة الرضاع » .
انظر : الذريعة : ١٨٨/١١ .

١١٩١ - الزنجاني ، السيد أحمد .
« الرسالة الرضاعية » . مطبوعة ،
انظر : الذريعة : ١٨٩/١١ .

١١٩٢ - الشيرازي ، الميرزا محمد تقى
بن الميرزا محب على . ت ١٣٣٨ هـ .
« الرسالة الرضاعية » . انظر : الذريعة :
١٩٠/١١ .

١١٩٣ - صاني ، محمد أيمن ومحمد
على البار . « دراسة مطابقة بين المناعة في
لبن الإنسان من جانب وتعاليم الإسلام
التي تحرم زواج الأخوة من الرضاعة » .
في مؤتمر الإعجاز الطبى في القرآن الكريم .
القاهرة : ١٩٨٥ م

١١٩٤ - الصديق . محمد موسى

الذريعة : ١٩١/١١ .

١٢٠٦ - القمى ، الشيخ محمد علي بن محمد . ت ١٣٥٤ هـ . « الرسالة الرضاعية » . فرغ منها في سامراء سنة ١٣٢٦ هـ . انظر : الذريعة : ١٩٢/١١ .

١٢٠٧ - كبير ، عبد الوارث . « هذا هو حكم الشرع فيمن تزوج اخته من الرضاعة » . العربى : ع ٤٧ (أكتوبر ١٩٦٢ م) ، ص ١٤٧ .

١٢٠٨ - المازندراني ، المولى محمد هادي بن المولى محمد صالح . « الرسالة الرضاعية » . توجد نسخة منها عند الشيخ محمد علي الأردوبادي . انظر : الذريعة : ١٩٤/١١ .

١٢٠٩ - المحقق الكركي ، الشيخ نور الدين علي بن الحسين . ت ١٠٤٠ هـ . « الرسالة الرضاعية » . نسخة منها مع حواشي المحقق الكركي على الشرائع . انظر : الذريعة : ١٩٢/١١ .

١٢١٠ - المحمّد ، عبد الرحمن العبد الله المبارك . « المحرمات في النكاح بسبب النسب والرضاع والمصاهرة تحريماً مؤبداً » . الرياض : المعهد العالي للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢١١ - المشكيني ، الميرزا أبو الحسن بن عبد الحسين . ت ٢٧ جمادى الثانية -

بخط تلميذه الشيخ محمد حسين الأرموى في مكتبة آل فرج الله في الجف . انظر : الذريعة : ١٩٤/١١ .

١٢٠٠ - العاملی الأصفهانی ، السيد صدر الدين بن صالح . ت ١٢٦٣ هـ . « الرسالة الرضاعية » . انظر : الذريعة : ١٩١/١١ .

١٢٠١ - عبد المعطى ، آمال ياسين . « الرضاع وأثره الاجتماعى فى حل الزواج وحرمة » . القاهرة : جامعة الأزهر كلية البنات الإسلامية ، ١٩٨٢ م . (رسالة ماجستير) .

١٢٠٢ - العراقى ، الشيخ عبد النبى الوفى . « الرسالة الرضاعية » . انظر : الذريعة : ١٩١/١١ .

١٢٠٣ - العمرى ، نائف نافع ضيف الله . « أحكام الرضاع فى الإسلام » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٠٤ - الغرورى ، محمد بن عمر . « أحكام الرضاع فى الإسلام » . الرياض : المعهد العالى للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٤ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٠٥ - القطيفى ، الشيخ عبد الله بن معتوق . ت ١٣٦٢ هـ . « الرسالة الرضاعية » . أورد تمامها الشيخ فرج آل عمران فى الأخبار الأرجية . أنظر

والدراسات العليا - جامعة أم القرى ،
١٤٠١ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢١٨ - الحسن ، أحمد . « نظرة
الشرعية الإسلامية إلى المغالاة في
المهر » . مجلة كلية الشريعة (جامعة
بغداد) ، ١٤٠٠ هـ (رسالة
ماجستير) .

١٢١٩ - الدخيل ، سليمان بن عبد
الله . « الصداق في الفقه الإسلامي » .
الرياض : المعهد العالي للقضاء - جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،
١٤٠٢ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢٠ - الدويش ، عبد الرحمن بن
حمود . « أحكام المهور في الإسلام » .
الرياض : المعهد العالي للقضاء - جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،
١٣٩٢ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢١ - شعلان ، محمود عبد
السميع . « مهور النساء وفقاً للمفهوم
الإسلامي الصحيح » . الدعوة
(السعودية) : ع ٩٥٠
(١٧/١٠/١٤٠٤ هـ - ١٦/٧/١٩٨٤)
، ص ٢٤ - ٤٥ .

١٢٢٢ - المامقاني ، الشيخ عبد الله بن
الشيخ محمد حسن . « إجابة المسئول في
انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل
الدخول » . طبع سنة ١٣٢٢ هـ .

النكاح - موانع

١٣٥٨ هـ . « الرسالة الرضاعية » .
فرغ منها في ٢٨ شوال / ١٣٤٥ هـ ..
انظر : الذريعة : ١٨٩/١١ .

١٢١٢ - المولى هاشم ، « الرسالة
الرضاعية والربائية » . مطبوعة انظر :
الذريعة : ١٩٥/١١ .

١٢١٣ - النباطي الاصفهاني أبو
الحسن بن محمد . طاهر ت ١١٣٨ هـ .
« الرسالة الرضاعية » . توجد نسخة في
مكتبة الصدر مرتبة على مقدمة وخمسة
أبواب . انظر الذريعة : ١٨٩/١١ .

١٢١٤ - النجفي القمي ، المولى محمد
طاهر بن محمد . ت ١٠٩٨ هـ .
« الرسالة الرضاعية » . انظر : الذريعة :
١٩١/١١ .

١٢١٥ - الوائلي ، الشيخ محمد بن
يوسف . ت ١٣٥٦ هـ . « الرسالة
الرضاعية » . انظر : الذريعة :
١٩٣/١١ .

١٢١٦ - اليزدي القمي ، المولى علي
أكبر بن محمد مهدي « الرسالة
الرضاعية » . تقريراً لبحث الشيخ
الأنصاري في فتاواه . طبعت في
١٣١١ هـ .

النكاح - مهر

١٢١٧ - الأهدال ، قاسم محمد .
« الصداق في الشريعة الإسلامية » .
مكة المكرمة : كلية الشريعة الإسلامية

١٢٢٩ - البحراني ، أحمد بن محمد بن يوسف ت ١١٠٢ هـ . « الاستقلالية : في استقلال الأب بالولاية على الباكورة البالغة الرشيدة في تزويجها » . انظر : الذريعة ٣٢/٢ .

١٢٣٠ - الجريفاني ، يوسف بن إبراهيم بن محمد . « الولاية في النكاح » . الرياض : المعهد العالي للقضاء ، ١٤٠٣ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٣١ - العوضي ، عوض . « الولاية في النكاح » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٣٢ - الفيض الكاشاني ، المحقق محسن بن مرتضى . ت ١٠٩١ هـ . « الاستقلالية : في استقلال الأب بالولاية على البكر في التزويج » . ألفه في شعبان ١٠٦٤ هـ . يوجد في مكتبة المولى محمد علي الخوانساري في النجف الأشرف . انظر الذريعة : ٣٣/٢ .

١٢٣٣ - الماحوزي البحراني ، أبو الحسن سليمان بن عبد الله بن علي بن الحسن ت ١١٢١ هـ . « الاستقلالية في استقلال الأب في تزويج الباكورة » . انظر : الذريعة : ٣٣/٢ .

١٢٣٤ - الهمزاني ، دوحى بن فهد . « الولاية في النكاح » . المعهد العالي للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود

١٢٢٣ - ابن إبراهيم ، منصور بن محمد . « موانع النكاح المؤبدة » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢٤ - المطرودي ، عبد الله بن صالح . « التفريق بالعيب بين الزوجين » . الرياض : المعهد العالي للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢٥ - النزيلي ، أحمد بن علي . « موانع النكاح المؤقتة » . الرياض : المعهد العالي للقضاء ، ١٤٠٣ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢٦ - النعمان ، منصور بن محمد . « موانع النكاح المؤقتة » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٩٨٥ م (رسالة دكتوراه) .

النكاح - ولاية

١٢٢٧ - آل عصفور البحراني ، محمد بن أحمد بن محمد . « الاستقلالية : في استقلال الأب بالولاية على الباكورة البالغة في تزويجها » . انظر : الذريعة : ٣٣/٢ .

١٢٢٨ - ابن حوا ، الأكحل . « نظرية الولاية في الزواج في الفقه الإسلامي والقوانين العربية » . الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٢ م ، ١٧٦ ص ، ٢٤ سم

الإسلامية ، ١٣٩٧ هـ (رسالة ماجستير) .

هاجر أم إسماعيل (ع)

١٢٣٥ - قراة ، سنية . « مسلمات خاللات : هاجر أم إسماعيل » . العربى : ع ١٠٤ (يوليو ١٩٦٧ م) ، ص ٤١ .
١٢٣٦ - قراة ، سنية . « هاجر أم إسماعيل » . العربى ع ١٠٩ (ديسمبر ١٩٦٧ م) ، ص ٦ .

الهندسة الوراثية

١٢٣٧ - البهى ، محمود زكى . « أثر الهندسة الوراثية في المجتمع الإنسانى » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧ م .

١٢٣٨ - جونسون ، مارشال وعبد المجيد الزندانى . « مفتاح مستقبل الجنين ، والتلقيح والسيادة الجنسية أو تحديد خصائص الفرد ، مقارنة مع القرآن والسنة » . فى مؤتمر الاعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

١٢٣٩ - حتوت ، حسان . « هل

تطلب ذكر أم أنثى » . منار الإسلام س ٨ ع ٤ (١٤٠٣/٤ هـ - ١ ، ١٩٨٣/٢ م) ، ص ٧٣ - ٨٠ .

١٢٤٠ - حتوت ، د . ماهر . « التحكم فى جنس الجنين » ، ٢ ص فى ندوة الانجاب فى ضوء الاسلام (الكويت) : ١١ - ١٣ شعبان ١٤٠٣ هـ - ٢٤ ، ٢٦ مايو ١٩٨٣ م .

١٢٤١ - الحفناوى ، محمد حسن وعبد الباسط الأعصر . « الهندسة الوراثية ومستقبل البشرية » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧ م .

١٢٤٢ - مرزوق ، عبد الصبور . « رؤية إسلامية للهندسة الوراثية » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧ م .

١٢٤٣ - يوسف ، محمد محمد كمال السيد ، وفوزى عبد القادر الفيشاوى . « الهندسة الطبية الوراثية ومستقبل الانسانية » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧ م .



المسلم المعاصر

الاعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD



● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٢٠٢ - ٣٤٠٩٥٢٠
فاكس : نفس الرقم
٢٦ (ب) شارع الجزيرة الوسطى
- شقة ٤/٣ الزمالك - القاهرة -
جمهورية مصر العربية

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٩٦٦ - ١ - ٤٩١٥١٢٢
٩٦٦ - ١ - ٤١١٩٩٦٦
فاكس : ٩٦٦ - ١ - ٤٩١٠٢٤٢
تلكس : 406748 WTANIA SJ
ص. ب ٢٥٧٥٩ الرياض . ١١٤٧٦
المملكة العربية السعودية

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٩٦٢ - ٢٢٤٠٧٣٢
٩٦٢ - ٢٢٧١١٠٠
فاكس : نفس الرقم
شعبة التربية - جامعة اليرموك - إربد -
المملكة الأردنية الهاشمية

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٢٤٩ - ١١ - ٧٣٤٢٧
٢٤٩ - ١١ - ٨١٩٧٣
تلكس : 2221 DAFO SD
ص. ب ٤٣٧٥ الخرطوم
جمهورية السودان الديمقراطية

المسلم المعاصر

الاعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD



● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

هاتف : ٩٧٤ - ٤٤١٨٣٠

ص. ب ٨٩٣ - الدوحة

فاكس : ٩٧٤ - ٦٦٢٤٥٠

دولة قطر

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

ص. ب 6258 - الرباط - المعاهد

المملكة المغربية .

● IIIT Office:

Dr. Zafar Ishaq Ansari

28, Main Road

F - 10/2 Sector, P. O. Box 1959

Islamabad - Pakistan

Tel: 92 - 51 - 858 - 926

92 - 51 - 850 - 280

Tix: 54068 IIU PK

● IIIT Office:

Br. Shamil Shaheen

P. K. 122

Uskudar - Istanbul

Turkey

Tel: 901 - 1721288

901 - 1670912

901 - 3121576

Fax: 901 - 1670912

Tlx: 27224 SAAR TR

● IIIT Office:

40 London House 243 - 253 Lower

Mortlake Road Richmond-Surrey

TW9 - 21S United Kingdom

Tel: 01 - 9485166 (Ext. 282)

Fax: 01 - 9404014

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
القومية ١٩٧٦/٦٠١٠

الكشاف الإسلامي



من أجل إضاءة أسطح للمساحات الواسعة
التي يشغلها الفكر العربي الإسلامي المعاصر
ومصادره الأصيلة.

الكشاف الإسلامي

- * أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الإسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
- * نظام معلومات متكامل تعالج إشارات الببليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الإسلامية بعمق وشمولية.
- * مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الإسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطياً الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطلب من: دلمون للنشر

Dilmun Publishing Ltd.

P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS

Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198

al-muslim al-mu'asir



THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 15

No. 58

Rabi' II, Jumàdà I, Jamàdà II 1411

November, December, 1990 January 1991

In This Issue

- Sunna is Source of Legislation and Reference.
- An Islamic Philosophy: In What Sense.??
- Social legislative and intellectual background for exclusion of application of Islamic Law.
- Doctrinal Emergence.